

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA CRITIQUE ET LA RELIGION

CHEZ

DAVID HUME

THESE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE

Présentée à la Sorbonne

PAR

ANDRÉ LEROY

Agrégé de Philosophie

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1929

LA CRITIQUE ET LA RELIGION

CHEZ DAVID HUME

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA CRITIQUE ET LA RELIGION

CHEZ

DAVID HUME

THESE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE

Présentée à la Sorbonne

PAR

ANDRÉ LEROY

Agrégé de Philosophie

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1929

*La Faculté n'entend donner aucune approbation ni
improbation aux opinions émises dans les thèses;
ces opinions doivent être considérées comme pro-
pres à leurs auteurs.*



A Monsieur Emile BRÉHIER

Directeur de la Revue d'histoire de la philosophie.

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

Hommage de reconnaissance et de respect.

AVANT-PROPOS

Cette étude, entreprise dans le désir de comprendre l'attitude, si discutée, de Hume à l'égard du problème religieux, pense apporter les résultats suivants : Hume s'est préoccupé tout particulièrement de ce problème qui est, sinon le problème essentiel, du moins l'un des problèmes capitaux qu'il a tenté de résoudre; il s'est arrêté non au septicisme total, mais à un humanisme qui, à côté de la science, laisse une place à la croyance; par là, il s'est opposé à tous les rationalistes de son époque, déistes ou théologiens et il annonçait le pragmatisme contemporain.

J'ai utilisé de même tous les écrits de Hume, bien que celui-ci ait cru devoir désavouer le *Traité de la Nature humaine* et qu'il ait retiré de la publication les deux *Essais sur le Suicide et l'Immortalité de l'âme*. La philosophie de Hume n'a pas varié sensiblement du *Traité aux Dialogues*, comme il l'a reconnu lui-même dans son autobiographie et dans sa correspondance : il était donc permis de choisir les citations dans l'œuvre tout entière du philosophe.

J'ai d'autre part été obligé d'étendre au-delà des limites que je m'étais fixées la deuxième partie du premier chapitre; Hume s'oppose au rationalisme sous toutes ses formes; pour le montrer, je devais ou surcharger de notes tout le second chapitre ou grouper tous les renseignements dans une étude préliminaire et camper les silhouettes des capitaines des déistes et des orthodoxes. J'ai préféré cette seconde méthode qui avait l'avantage de rétablir l'atmosphère intellectuelle où grandit Hume.

Enfin j'ai rencontré de nombreuses difficultés bibliographiques, les ouvrages des déistes n'existant plus qu'à un petit nombre d'exemplaires; j'ai dû faire appel aux ressources de toutes les grandes bibliothèques parisiennes, à celles de plusieurs bibliothèques de province, et même à celles du British Museum pour un ouvrage de Toland. Qu'on me permette de remercier les complaisances que j'ai rencontrées.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	VII
ŒUVRES DE HUME	XV
BIBLIOGRAPHIE	XVI

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES ANCIENNES ET MODERNES. LA FORMATION DE LA PENSÉE DE HUME

Sections		Pages
1	Hume, sa passion pour la lecture et pour la science expérimentale	1
2	Les auteurs favoris	3

PREMIERE PARTIE

LES SOURCES ANCIENNES ET LES SOURCES FRANÇAISES		5
3	Virgile; son stoïcisme ambigu	5
4	Cicéron; le « de natura deorum » et le « de divinatione »	6
5	Cicéron et le probabilisme de Hume	8
6	L'épicurisme	9
7	Plutarque, son érudition, son agnosticisme	12
8	— Dieu visible dans le monde	15
9	Les railleries de Lucien	17
10	Montaigne : la soumission de la raison à la foi ..	19
11	Fontenelle, vulgarisateur scientifique	20
12	— l'histoire des supercheres sacerdotales	24
13	Bayle, La raison et la foi	27
14	— Les croyances populaires. De l'existence et de la nature de Dieu	30
15	— L'unité de la nature et de Dieu, le spinozisme	33
16	— Les attraites de la thèse stratonicienne	35
17	— L'hypothèse des atomes animés	39
18	— Le mal dans l'univers	42
19	— Les miracles et les querelles entre les sectes religieuses	45
20	— Athéisme et morale. Bayle professeur de scepticisme	47
21	Fénelon, Le spectacle de la nature	48
22	— Les idées de la raison. L'Infini	52

Sections		Pages
23	— La réalité des idées éternelles de la raison et l'existence de Dieu	55
24	L'inquiétude de Hume	59

DEUXIEME PARTIE

LES CONTROVERSES RELIGIEUSES EN ANGLETERRE AU DÉBUT DU XVIII ^e SIÈCLE. LE RATIONALISME ORTHODOXE ET LE RATIONALISME DÉISTE		61
25	Le sentiment religieux et le sentiment moral dans la 1 ^{re} moitié du dix-huitième siècle	61
26	La raison expérimentale. Locke	64
27	Le spectacle de la nature et la preuve des causes finales	68
28	Les dangers de l'esprit critique	71
A. Shaftesbury 1671-1713		75
29	Son théisme enthousiaste	75
30	L'harmonie du monde; sa cause	77
31	Le mal	79
32	La critique des miracles	82
B. Toland 1670-1722		
33	L'attaque contre les religions établies et contre les prêtres	84
34	La critique : l'immortalité de l'âme, les pratiques su- perstitieuses	86
35	Le christianisme primitif	88
36	La matière active	90
37	Le mécanisme naturel	92
38	Le panthéisme matérialiste	95
39	L'influence de Toland sur ses contemporains	98
C. Collins 1676-1729		
40	La liberté de penser, sa nécessité	100
41	La confusion des opinions religieuses	102
42	L'agnosticisme de Collins	105
43	L'immatérialité et l'immortalité de l'âme	106
44	Le déterminisme de la volonté	110
45	Les caractéristiques de Collins	112
D Métaphysique et morale abstraites. Clarke 1675-1729 et Wollaston 1659-1724		113
46	L'argument à priori chez Clarke	113
47	La critique du matérialisme	115

Sections	Pages
48 Les attributs divins	118
49 L'immortalité de l'âme	121
50 Le renom de Clarke	122
51 Le rationalisme de Wollaston	123
52 Les arguments abstraits	127
53 La preuve des causes finales	129
54 Religion naturelle et religion révélée	132

E. *La physico-théologie Derham 1657-1735*

55 Le finalisme de la nature	134
56 L'œil, titre de gloire pour le Créateur	136
57 L'anthropomorphisme providentiel	138
58 L'esprit humain	140
59 La Providence particulière	142

F. *Les controverses autour des miracles, Leslie + 1722, Thomas Sherlock 1678-1761 et Woolston 1669-1733.*

60 Leslie, Les quatre règles de la critique historique.	144
61 — Les écrits sacrés doivent être examinés en raison de leur importance	146
62 — Réfutation d'objections déistes	147
63 Sherlock sa popularité	149
64 — Le bon sens, interprète des prophéties ..	149
65 Woolston, L'interprétation allégorique des miracles	152
66 Sherlock, La critique de la Résurrection	153
67 — Critique des circonstances	154
68 Woolston, Le manque d'autorité des témoins. L'in-vraisemblance du fait témoigné	156
69 Sherlock, La vraisemblance d'une résurrection	158
70 — L'autorité et la sincérité des témoins ...	160
71 — Le témoin intérieur	161

G. *Tindal 1657-1733.*

72 Sa méthode	164
73 La religion naturelle; raison et révélation	165
74 Les prêtres et la superstition	166
75 De l'usage de la raison	167
76 La religion se ramène à la morale	169

H. *Joseph Butler, 1692-1752*

77 L'analogie, procédé essentiel du raisonnement expé- rimental	173
78 L'existence de Dieu; son gouvernement physique et moral	174

Sections	Pages
79 L'immortalité de l'âme et la vie future	178
80 Liberté et nécessité	181
81 Les miracles	182
82 Butler et Hume	184
I. Berkeley, 1685-1753	185
83 Berkeley et Hume	185
84 L'immatérialisme; la preuve berkeleyenne de l'exis- tence de Dieu	186
85 L'anthropomorphisme imparfait	189
86 Les preuves de l'existence de Dieu dans l'Alciphron	191
87 L'analogie métaphysique et l'analogie propre	194
88 Le naturalisme de la Siris	195
89 L'ambiguïté des controverses rationalistes	199

CHAPITRE SECOND

LES THÈSES ESSENTIELLES DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE
DE HUME

90 Le dessein de Hume	203
91 Généralités sur la méthode	205
92 Quelques principes de la méthode	206

PREMIERE PARTIE

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE	208
93 Les perceptions	208
94 Des idées innées	211
95 Les idées générales	213
96 L'imagination	215
97 Les principes de l'imagination	217
98 L'habitude, principe général de la nature humaine	219
99 Les relations	221
100 Le jugement	222
101 La croyance	224
102 Hume et Spinoza	226
103 Causes de la croyance	229
104 Croyance et habitude	233
105 Causes additionnelles de croyance	236
106 De la probabilité et de ses degrés	237
107 Le raisonnement par analogie et ses diverses formes	239
108 L'esprit des animaux	242
109 Les oppositions entre les rationalistes et Hume	244

DEUXIEME PARTIE

LA CRITIQUE DU RATIONALISME RELIGIEUX

110	Les divers aspects du problème religieux	246
	a) <i>L'argument à priori</i>	248
111	Enoncé et critique générale	248
112	L'idée d'existence	249
113	L'idée d'existence nécessaire	251
114	Les difficultés d'un argument fondé sur la causalité	253
115	Il y a des commencements d'existence sans cause	255
116	La vaine poursuite d'une causalité efficace	256
117	La causalité et l'habitude	260
118	Le déterminisme	262
119	L'invalidité de l'argument à priori	264
	b) <i>L'argument à posteriori</i>	266
120	C'est une preuve fondée sur l'expérience	266
121	Valeur du raisonnement par analogie	268
122	Forme définitive de l'argument	270
123	Dangers de l'anthropomorphisme	272
124	Les différents principes d'ordre	275
125	Le bien-fondé du panthéisme	277
126	Passage au matérialisme	279
127	Comment se pose le problème de la Providence ...	281
128	Le procès de la Providence	282
129	Les quatre principes du mal physique	284
130	L'indifférence divine	287
131	Le finalisme de Hume	289
	c) <i>L'immortalité de l'âme</i>	293
132	Les divers arguments	293
133	Les arguments métaphysiques. L'identité du moi ..	294
134	La distinction de l'âme et du corps	298
135	La doctrine de l'immatérialité, spinozisme déguisé ..	300
136	L'invalidité des arguments invoqués en faveur de l'immortalité	302
137	Les arguments moraux; la liberté humaine	303
138	Les sanctions de la vie future	305
139	Les arguments physiques	307
	d) <i>Les miracles</i>	308
140	L'importance de l'Essai sur les miracles	308
141	La critique du témoignage	310
142	Nature du fait miraculeux	313
143	Les raisons d'improbabilité pour un miracle	314

Sections	Pages
144 L'impossibilité de démasquer les supercheries ...	317
145 Faits insolites et miracles	318
146 Le miracle intérieur	320
TROISIEME PARTIE	
LE CONVENTIONALISME MORAL ET RELIGIEUX	324
147 Nécessité d'une explication originale pour la morale et la religion	324
a) <i>Le conventionalisme moral</i>	325
148 Critique de la morale rationnelle	325
149 Le sentiment moral	327
150 Ses principes	329
151 La justice vertu artificielle	329
152 Genèse des vertus artificielles. L'utilité	331
153 La sympathie	332
154 Nature des conventions morales	335
b) <i>Le conventionalisme religieux</i>	338
155 L'Histoire naturelle de la religion	338
156 Le polythéisme; son antériorité; ses principes ...	339
157 Ses variétés et ses survivances	342
158 Apparition du théisme populaire	343
159 Les vices du théisme populaire	345
160 Observances frivoles et esprit sacerdotal	347
161 Superstition	349
162 Fanatisme	351
163 Mysticisme	353
164 Superstition ou scepticisme	354
CONCLUSION	
L'HUMANISME DE HUME	358
165 Hume n'est pas déiste; il est l'adversaire du déisme	358
166 Il n'est pas un pyrrhonien	360
167 Hume chrétien sincère et timide ?	361
168 Hume précurseur du positivisme contemporain ..	362
169 Le scepticisme mitigé, œuvre commune de l'enten- dement et de l'imagination	364
170 Le scepticisme, recherche de la vérité	366
171 Science et révélation intérieure; l'humanisme ...	368
172 L'inquiétude sceptique et l'humanisme	371
INDEX	375

Œuvres de Hume

- 1739 Treatise on human nature, livres I et II.
- 1740 — — — livre III.
- 1741 Essays moral and political, 2^e éd. corrigée en 1742.
- 1742 — — — II.
- 1748 Philosophical essays concerning human understanding.
- 1751 An inquiry concerning the principles of morals.
- 1752 Political discourses.
- 1754 History of England I (Jacques I et Charles 1^{er}).
- 1756 — — — II (Charles II et Jacques II).
- 1757 Four dissertations : I the natural history of religion, II of the passions, III of tragedy, IV of the standard of taste. Deux essais, of suicide et of the immortality of the soul, qui figuraient dans les premières épreuves de ce recueil furent supprimés et ne parurent qu'en 1777.
- 1759 History of England (Maison de Tudor).
- 1761 — — — (de Jules César à Henri VII).
- 1779 Dialogues concerning natural religion (posthumes).

Les références aux œuvres de Hume sont données d'après l'édition Green and Grose, les deux tomes du *Traité de la Nature humaine* et des *Dialogues* étant désignés par I et II; les deux tomes des *Essais* par III et IV. La traduction Maxime David a été le plus souvent utilisé pour le premier livre du *Traité*, l'*Enquête* sur l'entendement humain et les *Dialogues* sur la Religion naturelle.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM. — Philosophie de Fr. Bacon, Paris 1890.
- ADDISON. — Spectator, 1711-1712, traduction française, 5^e édition, Amsterdam, 1726-1732.
- BACON. — Operum moralium et civilium tomus,... Londres 1638, traduction française par Riaux, Paris, 1843.
- BASTIDE. — John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre, Paris, 1906.
— Anglais et Français au XVII^e siècle, Paris, 1912.
- BAYLE. — Dictionnaire historique et critique, 5^e édition, Amsterdam, 1734.
— Œuvres diverses, La Haye, 1737.
- BERKELEY. — Works Oxford 1901, (Principes, traduction Renouvier, 1878. Nouvelle théorie de la vision et Dialogues, traduction Beaulavon et Parodi, Paris 1895; la Siris, id., Paris, 1920).
- BLOCH. — La philosophie de Newton, Paris 1908.
- BOSWELL. — The life of Samuel Johnson, Londres, s. d.
- TH. BROWNE. — Religio medici Lug. Batavor. 1644, traduction française, 1668, s. l.
— Pseudodoxia epidemica, Londres, 1646, traduction française 1733, Paris.
- BURTON. — Life and correspondance of David Hume, Edimburgh, 1846.
- BUTLER. — The analogy of religion natural and revealed, London 1791, traduction française, 1821, Paris.
- CARRAU. — La philosophie religieuse en Angleterre, Paris 1888.
- CAZAMIAN. — L'évolution psychologique et la littérature en Angleterre, Paris 1920.
- CHAMBERS. — Cyclopaedia of english litterature, London and Edimburgh, 1893.
- CLARKE. — A discourse concerning the being and attributes of God, Londres, 1725.
- COMPAYRÉ. — La philosophie de David Hume, Paris 1873.
- COLLINS. — A discourse of free-thinking, London 1713, traduction de Crouzas, Londres 1766.

- Discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Londres 1724.
- Scheme of literal prophecy considered, 1726 Londres, traduction, Londres 1768.
- Essai sur la nature de l'âme humaine, Londres, 1769; on a rassemblé sous ce titre la traduction de quatre écrits de controverse 1707-1708.
- A Philosophical enquiry concerning human liberty, Londres, 1717, traduction libre, Eleutheropolis 1756.
- CUCHEVAL-CLARIGNY. — David Hume, sa vie et ses écrits. Rev. des Deux-Mondes, nov. 1856.
- DERHAM. — Physico theology, Londres 1727, traduction française. Leide, 1769.
- ESPINAS. — La philosophie en Ecosse, Rev. phil. 1881, p. 138.
- FÉNELON. — Œuvres, Paris, 1857.
- FONTENELLE. — Œuvres, Amsterdam 1764.
- GREEN. — History of the english people, Londres 1877, traduction Monod, Paris 1888.
- GROSE. — Introduction to Hume's treatise of Human Nature, Londres, 1890.
- HEFELBOWER. — The relation of John Locke to english deism, Chicago, 1918.
- HENDEL. — Studies in the philosophy of D. Hume. Princeton, 1925.
- HENDERSON. — The religions controversies of Scotland, Edimburgh, 1905.
- HERBERT DE CHERBURY. — De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. Paris 1624, Londres 1645.
- De religione gentilium, Amsterdam, 1663.
- HUME. — A Treatise of Human nature, Green and Grose, Londres 1890, trad. Max David, Paris 1912 (livre 1^{er} seulement).
- Essays moral, political and literary, G. and Grose. Londres 1882, trad. part. M. Dav., Paris 1912.
- The history of England, Oxford 1826, trad. de Mme B., réimp. par de Sourdun, Paris 1809.
- Œuvres philosophiques, trad. française, Amsterdam, 1760-1764.
- Pensées philosophiques, morales, critiques, littéraires et politiques, Londres et Paris, 1767.
- Le génie de M. Hume ou analyse de ses ouvrages, Londres et Paris, 1770.

- Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau, Londres 1766.
- HUXLEY. — Hume (English men of letters) Londres 1879, trad. Compayré, Paris, 1880.
- LAROCHE. — Mémoires littéraires de la Grande-Bretagne, La Haye, 1720 et années suivantes.
- LECHARTIER. — David Hume, moraliste et sociologue, Paris 1900.
- LESLIE. — A short and easy method with the deists, Londres, Londres 1712, trad. Houbigant, Paris, 1770.
- LESLIE STEPHEN. — History of english thought in the eighteenth century, Londres, 1902.
- LEVI. — D. Hume e la critica del pensiero religioso, Riv. di Filosofia, avril 1923.
- LOCKE. — The philosophical Works, Londres, 1843, trad. Coste, Amsterdam et Leipzig, 1755 et trad. Thurot, Paris 1821-1825.
- The reasonableness of christianity, Londres 1695, trad. française, Amsterdam 1715.
- LYON. — L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle, Paris 1888.
- MALEBRANCHE. — De la recherche de la vérité (Bouillier), Paris, s. d.
- MANDEVILLE. — The fable of the bees. Oxford, 1924, trad. Londres 1750.
- METZ. — David Hume, Leben und Philosophie, Stuttgart, 1929.
- PLUCHE. — Le spectacle de la nature. — La Haye 1749.
- POPE. — Works, Londres, 1871 (Elwin), An essay on man dans le tome II.
- REID. — Inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1764.
- Essays on the intellectual powers of mind, Dublin 1790.
- Essays on the active powers of mind, Dublin 1790.
- Trad. Jouffroy, Paris 1828.
- ROUSTAN. — Lettres sur l'état présent du Christianisme et la conduite des incrédules, Londres 1768.
- SAYOUS. — Les déistes anglais et le christianisme, Paris 1882.
- SHAFTESBURY. — Characteristicks, 1749, s. ind. de lieu.
- SHERLOCK. — The use and intent. of Prophecy in the several ages of the world, Londres 1724, trad. Amsterdam 1729.
- The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus, Londres 1729, trad. Le Moyne, La Haye 1732.

- STERLING P. LAMPRECHT. — Locke's attack upon innate ideas, Phil. Review, mars 1927, cf. Revue d'histoire de la phil., janv. 1928, p. 109.
- TAYLOR. — David Hume and the miraculous Cambridge 1927.
- THOMAS. — Le poète Edward Young, Paris 1901.
- TILLOTSON. — Sermons. Londres 1695, trad. Barbeyrac, Amsterdam 1744.
- TINDAL. — Christianity as old as the creation, Londres 1730.
- TOLAND. — Christianity not mysterious, Londres 1696.
- Letters to Serena, 1704, trad. Londres 1768.
 - Nazarenus, Londres 1718, trad. Londres 1777.
 - Tetradymus, containing Hodegus..., Clidophorus....., Hypatia....., Mangonautes..., Londres 1720.
 - Panthéisticon Cosmopoli 1720; trad., Paris, 1927.
- WOLLASTON. — Religion of nature delineated, Londres, 1722, trad. La Haye, 1766.
- A discourse on the miracles of our Saviour, Londres 1727-1729.

CHAPITRE I.

Les sources anciennes et modernes

La formation de la pensée de Hume

1. Des années de collège, Hume ne paraît apprécier que leur utilité pour obtenir l'intelligence des langues anciennes ou étrangères. A son entrée dans la classe du professeur de grec à l'Université d'Edimbourg le 27 février 1723, il ne dut ressentir d'autre émotion que cette joie littéraire et ce désir de controverses élégantes qu'il ressentit toute sa vie. Et il était bien dans le ton de son époque, dans le ton du Classicisme. Le grand public, autant que les lettrés, attendaient de nouvelles éditions ou traductions des auteurs grecs et latins. Le Spectateur d'Addison avait pu demander à Juvénal, à Horace, à Virgile et à combien d'autres encore les formules inscrites en tête de ses articles, sans se faire accuser de pédantisme par la masse de ses lecteurs, toujours plus fidèles. Sous la direction de leurs maîtres, les étudiants d'Edimbourg devaient goûter aux charmes des classiques et David Hume vit naître en lui la passion de la gloire littéraire, le désir insensé de vivre la vie d'un Virgile. Et dès lors, avec son grand ami, Michael Ramsay, il lit : Lectures variées au gré du moment, qui n'ont rien d'une tâche, qui sont flâneries paresseuses tantôt avec un poète et tantôt avec un philosophe, mais qui ne sont pas vaines. Les réflexions sont notées au hasard comme sur ce cahier que Hume mit en ordre pour l'envoyer à Michael Ramsay en 1727,

ou comme sur celui qui aurait été si utile pour ce présent travail, cahier où se trouvaient consignés tous les doutes et toutes les certitudes momentanées de Hume en matière de religion et dont une lettre du 10 mars 1751 entretient Gilbert Elliot of Minto, ou comme sur celui dont Burton a pu imprimer quelques feuillets (I, 132, sqq).

Ses lectures débordent le cadre de l'antiquité et ne s'adressent même pas seulement aux écrivains anglais les plus en vogue. Hume a dû manifester très tôt une prédilection pour les auteurs de langue française dont le génie était analogue au sien propre, épris de clarté. Alors peut-être prit-il l'habitude de penser à la française que Samuel Johnson devait lui reprocher. Il y avait cependant bien des raisons à cette affinité, en dehors même de toute parenté intellectuelle spontanée. La Maison des Stuarts avait toujours entretenu des relations intimes avec la Cour de France; plus tard la parenté doctrinale du calvinisme et du presbytérianisme écossais avait engagé de nombreux huguenots exilés à se réfugier en Ecosse où ils avaient apporté leurs manières de penser. Enfin les nobles écossais avaient pour habitude d'envoyer les jeunes gens en France au moins pour y terminer leurs études et souvent au collège que les Jésuites avaient établi à Douai. Aussi la vie intellectuelle en Ecosse était très développée à cette époque et ne se restreignait pas à ce que certains appellent la vie provinciale : Hume dut profiter de cet éveil de l'intelligence.

Il fut influencé particulièrement par le mouvement scientifique qui se développait alors en Angleterre et en Ecosse. Les sciences de la nature, géologie, botanique, zoologie, physique et même chimie, sont cultivées avec ardeur. On suit enfin les conseils de Bacon et l'on tente d'arracher ses secrets à la nature. Déjà à la fin du XVII^e siècle, sous la Restauration, s'éveille

l'esprit scientifique, cf. § 27. Des ouvrages savants paraissent et surtout la curiosité populaire s'émeut. C'est une mode au début du XVIII^e siècle. Un homme politique important comme lord Somers accepte avec empressement la dignité de président de la Société Royale de Londres, 1698. Le grand public lit les comptes rendus de cette académie scientifique. Hume est manifestement un « baconien », un fervent de la science expérimentale, § 90 sqq; l'introduction au *Traité de la nature humaine*, I, 308, le déclare; l'expérience et l'observation doivent décider dans toute étude physique ou psychologique. C'est dans cet esprit nouveau que Hume poursuit ses lectures; il y trouve des occasions d'observer et d'analyser; rien n'est plus significatif de cette attitude scientifique que cette observation personnelle qu'il rédigea vers 1734 dans le dessein de l'envoyer à un médecin, Burton, I, 30-39. Les symptômes psychologiques y sont relatés aussi minutieusement que les symptômes physiologiques.

2. On peut assez facilement reconstituer le milieu littéraire où le jeune étudiant vécut, plus en pensée qu'en action. Le *Traité de la nature humaine* était conçu et sans doute écrit en 1737; les auteurs auxquels il se réfère ont été lus et médités pendant la studieuse adolescence de Hume. Ces références sont constituées ou bien par des indications assez générales qui précisent en quelques mots la réaction du jeune écossais contre une doctrine connue, ou bien par des notes plus précises et plus particulières.

Une première indication nous est donnée par l'introduction du *Traité*; Hume prétend continuer l'effort des Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, de tous ceux qui ont voulu faire une étude expérimentale de l'esprit humain. Une deuxième nous révèle l'opinion de Hume sur Berkeley : c'est un excellent professeur de scepticisme. Et si ce jugement s'exprime seulement dans les *Essais*, IV, 127, il n'en explique pas moins pour-

quoi le *Traité* reprend plusieurs des analyses du doyen de Derry, du futur évêque de Cloyne. Mais ce sont là des influences que l'on ne pouvait méconnaître : le jeune étudiant d'Edimbourg ne pouvait pas ne pas lire les auteurs à la mode.

Les *Essais* moraux, politiques et littéraires donnent une indication plus utile. Il s'agit de morale; et la constitution d'une morale scientifique a hanté très tôt l'esprit de Hume comme nous l'apprend le brouillon de lettre à un médecin (cf. Burton I, 32), rédigé vraisemblablement en 1734. Une longue note de l'essai 18, le sceptique, nous fournit de réflexions propres à assurer le bonheur; elle se termine par un appel à la méditation des moralistes tenus pour les plus importants. « ... Ayez recours au savoir de Plutarque, à l'imagination de Sénèque, à la gaieté de Montaigne, à la sublimité de Shaftesbury. Les préceptes moraux ainsi exprimés pénètrent profondément et fortifient l'esprit contre les illusions du sentiment... (III, 230). Or les indications que nous fournissent la correspondance de Hume et son autobiographie viennent s'appuyer l'opinion que suggère cette note. Ces moralistes, ce sont les auteurs au contact desquels s'est constituée la pensée de Hume qui cependant n'a rien perdu de son indépendance.

L'examen des références conduit à des résultats concordants : parmi les Anciens sont cités le plus souvent Cicéron, Plutarque, Diodore de Sicile et Tacite, Suétone et Lucien, Lucrèce; parmi les modernes, Locke, Shaftesbury, Addison, Bayle, Fontenelle, le cardinal de Retz; négligeons historiens et mémorialistes dont le rôle s'est souvent borné à fournir des exemples et illustrations des thèses soutenues. A côté des noms déjà indiqués, se retrouvent les nouveaux noms de Bayle et de Fontenelle, favoris des lecteurs anglais autant que des lecteurs français, et celui de Lucrèce que l'on tient à cette époque encore pour le type même du matérialiste épicurien.

Enfin les pages conservées du Cahier de notes enfer-

ment sous la rubrique Philosophie des remarques faites à la lecture de Bayle, sans doute la continuation des pensées diverses sur la Comète, ou à la lecture du Traité de Fénelon sur l'existence de Dieu.

Toutes ces données permettent de déterminer avec une précision relative les lectures de l'adolescence de Hume et les sources de sa philosophie, au moins pour une part puisque Hume avec raison revendique une certaine indépendance. Entre les auteurs anglais et français de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle, il est vain de distinguer, Hume les a tous pratiqués, tous ceux qui possédaient quelque renom. Et la seule manière de ne rien oublier sera de camper par la suite cette époque de controverses incessantes, sans prétendre la reconstituer entièrement en raison de sa richesse elle-même. Nous nous retrouverons ainsi dans le milieu même où a vécu Hume. Mais auparavant, il sera nécessaire de rappeler brièvement les thèses soutenues par un Cicéron, un Plutarque ou un Lucien par exemple pour nous rendre compte de l'action que pouvaient exercer ces auteurs favoris sur la jeune intelligence de Hume.

1^{re} PARTIE. — *Les sources anciennes; les sources françaises antérieures au XVIII^e siècle.*

3. « Alors que ma famille me pensait en train d'étudier attentivement Voëce et Vinnius, Cicéron et Virgile étaient les auteurs que je dévorais en secret » III, 2. Il n'est pas inutile de rappeler l'admiration fervente de Hume pour Virgile, admiration qui est aussi celle de son époque; mais il est beaucoup plus malaisé de définir l'influence du poète de l'Enéide ou des Géorgiques. Addison utilise dans un but religieux des vers où sont chantées l'unité et la divinité de la nature entière. Toland utilise les mêmes vers ou des vers analogues pour présenter Virgile comme un précurseur de la thèse mécaniste de l'interaction universelle. Une intelligence

prompte et naturellement portée à interpréter tour à tour la même opinion du point de vue finaliste et du point de vue mécaniste devait s'éprendre de la poésie d'un « Jovis omnia plena » sans jamais se soumettre à la rigueur d'une interprétation particulière et Virgile, devait être tenu par Hume, plutôt comme une manière d'académicien.

4. Cicéron devait toutefois l'emporter encore par son prestige d'orateur châtié et de philosophe académicien. Il devait séduire le jeune écossais soucieux de plaire au public anglais et d'éliminer ses scotticisms; il séduisait autant l'intelligence où le doute naissait spontanément... « Il n'y a pas bien longtemps, écrivait Hume en 1751, j'ai brûlé un vieux recueil manuscrit écrit avant mes vingt ans qui contenait, page par page, le progrès graduel de mes pensées sur ce problème (le problème religieux) : il commençait par une anxieuse recherche d'arguments qui confirmeraient l'opinion commune; des doutes naissaient en secret, se dissipaient, revenaient; de nouveau dissipés, ils revenaient encore et c'était une lutte perpétuelle d'une imagination toujours en éveil contre l'inclination, peut-être contre la raison ». Burton, I, 331. Hume acceptait à l'avance la méthode de discussion proposée par le *De Divinatione* « Dicendum est mihi igitur ad ea quae sunt a te dicta; sed ita nihil ut affirmem, quaeram omnia dubitans plerumque et mihi ipse diffidens ». II, 3. Je n'affirmerai rien et je chercherai sur tout, dans le doute le plus souvent et défiant vis-à-vis de moi-même. Cicéron a d'ailleurs eu une fortune comparable à celle de Virgile; il est révééré et cité par les esprits religieux comme par les athées à toute époque et en tout pays depuis la Renaissance. Les déistes anglais aiment de se réfugier derrière l'autorité du grand Romain. Pasteurs et Evêques le citent volontiers. C'est que la forme dialoguée chère à Cicéron exige l'exposition des deux thèses contraires et il est toujours si facile de découper une citation favorable.

Du *De Natura deorum*, Hume a retenu le passage fameux sur les variations et incertitudes des philosophes anciens touchant l'existence et la nature des dieux et l'anecdote bien connue de Simonide et de Hieron. Ses dialogues posent de même manière le problème religieux « La question n'est pas touchant l'existence, mais touchant la nature de Dieu ». Les conséquences de la corporéité des dieux, leur ressemblance à l'homme, la nécessité de leur génération indiquées par Cotta dans sa critique de l'épicurisme se retrouvent à titre d'hypothèses quelque peu fantaisistes, mais non absurdes, II, 414. Même critique de la thèse épicurienne du tirage au sort des possibles. Même affirmation que la régularité des phénomènes peut admettre pour cause non pas les desseins constants d'une Providence, mais le jeu invariable de causes naturelles. La conception d'une sympathie des causes chère aux stoïciens est bien trop métaphysique pour le physicien qu'est Hume; elle s'efface devant la conception plus scientifique d'un déterminisme phénoménal, cf II, 426 sqq.

Le *De Divinatione* expose longuement les mêmes thèses : là où le vulgaire croit discerner des interventions surnaturelles, il faut voir l'action des causes naturelles; les prodiges peuvent être des faits insolites et surprenants, ils s'expliquent par le jeu des lois naturelles qui nous sont familières : « *Causarum enim ignoratio in re nova mirationem facit : eadem ignoratio si in rebus usitatis est, non miramur. Nam qui mulam peperisse miratur, is, quomodo equa paruit aut omnino quae natura partum animantis faciat, ignorat; sed quod crebro videt, non miratur etiamsi, cur fiat, nescit* ». II. 22. « *Quidquid enim oritur, quaecumque est, causam habeat a natura necesse est; ut, etiam si praeter consuetudinem exstiterit, praeter naturam tamen non possit existere. Causam igitur investigato in re nova atque admirabili, si potes. Si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto nihil fieri potuisse sine*

causa; eumque errorem quem tibi rei novitas attulerit, naturae ratione depellito » II. 28. Les oracles se réalisent, c'est un effet du hasard, II. 56, ou l'œuvre de la supercherie, II. 57. Toutes ces idées se retrouvent dans l'Essai sur les miracles; mais Hume pousse l'analyse autrement plus loin pour dégager chacune des causes psychologiques qui font attribuer à un phénomène insolite le rang de miracle; il est d'une époque éprise d'observation psychologique. Les remarques cicéroniennes, maintes fois alléguées dans les controverses religieuses de la Renaissance jusqu'à son siècle, ont dû solliciter l'effort de réflexion qui est à l'origine du Traité.

5. On pourrait continuer dans le détail le rapprochement des deux philosophies et ce ne serait pas refuser toute originalité à la pensée de Hume que d'en retrouver des éléments dans l'œuvre de Cicéron et dans les écrits de tous les philosophes antérieurs qui s'inspirent du grand orateur académicien. Toutes ces idées font partie du domaine public, au XVIII^e siècle; chacun y puise à son gré et n'a nullement le sentiment de commettre un plagiat. On prend la suite, et c'est peut-être la seule manière que les hommes aient jamais trouvée pour parvenir à l'originalité.

J'insisterai toutefois sur la très grande parenté d'attitude entre les deux philosophes. Hume fait profession de scepticisme, mais d'un scepticisme mitigé qui est le probabilisme académicien. Le vrai et le faux sont si intimement mêlés qu'il est le plus souvent, pour ne pas dire toujours, impossible de les distinguer et qu'il vaut mieux « opiner » sans jamais affirmer. Il est parfois possible de déceler l'erreur; la tâche est d'ailleurs plus facile que de trouver la vérité. Il convient donc d'exposer en toute impartialité le pour et le contre et de laisser décider l'auditeur, sans même lui proposer une solution plus probable. « Cum autem proprium sit academiae, judicium suum nullum interponere, ea pro-

bare quae simillima veri videantur; conferre causas et quid in quamque sententiam diu possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum : tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam; eaque inter nos si tibi. Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur ». (de Div II, 72). La circonspection et la suspension de jugement sont encore plus nécessaires lorsque l'argumentation porte sur des questions où interviennent des idées de degré et de limite : on connaît le sophisme du tas de blé; les sorites sont des arguments vicieux qu'il faut briser si on le peut, sinon ils entraînent en des conclusions absurdes ou en des discussions interminables. 1^{ers} Ac. II, 29. « Il y a une sorte de controverse touchant les degrés d'une qualité ou circonstance quelconque. L'on peut argumenter durant toute une éternité pour savoir si Annibal fut un grand ou un très grand ou un suprême grand homme, quel degré de beauté possédait Cléopâtre, à quelle épithète de louange Tite-Live ou Thucydide ont droit, sans apporter à la controverse aucune solution » II, 458.

Rien ne marque plus cette parenté d'opinion que la similitude des deux phrases terminales du *De natura deorum* et des *Dialogues* sur la religion naturelle. « Haec cum essent dicta, ita discessimus ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior » III, 39.

« Je confesse que sur une sérieuse révision du tout, je ne puis m'empêcher de penser que les principes de Philon sont plus probables que ceux de Déméa, mais que ceux de Cléanthe approchent davantage encore de la vérité » II, 468.

6. L'épicurisme est pour Hume une hypothèse de travail; la physique mécanique empruntée à Démocrite s'oppose au finalisme providentiel des doctrines religieuses. Lucrèce est tenu pour le type même de l'athée : Les libertins anglais ont conservé sur ce point

aussi les opinions traditionnelles qui se retrouvent en France au cours du XVIII^e siècle et qui expliquent le titre de l'Anti-Lucrèce du cardinal de Polignac, dirigé contre le matérialisme. Qu'importe l'existence des dieux dans les espaces intermondiaux, qu'importent leurs bonheurs sans cesse renouvelés si le monde est formé, s'il est régi par le jeu mécanique des atomes dont la chute nécessaire n'est modifiée que par le caprice de leur déclinaison, si les hommes ne sont, corps et âmes que des édifices passagers d'atomes qui se disperseront sous l'action mécanique de causes extérieures.

Le onzième des Essais Philosophiques, l'Essai sur la Providence particulière, expose les thèses essentielles de la physique démocratéenne et les dogmes moraux qui en sont les conséquences : Même si l'on nie l'existence d'une Providence particulière, on ne tombe pas dans l'immoralité; l'épicurien reconnaît l'existence de ces sentiments spontanés qui nous orientent vers la vertu. Ce discours d'Epicure aux Athéniens a pour complément le quinzième des Essais moraux, politiques et littéraires. Celui-ci, l'Epicurien, d'une forme plus enjouée, énonce les dogmes d'une forme de morale éternelle. C'est à la Nature, non à l'Art humain qui lui est toujours très inférieur que nous devons demander la formule du bonheur; il n'y a pas de plaisir raisonné, pas de bonheur qui puisse s'établir par le mépris insensé et impossible de tous les objets sensibles, de tous les biens extérieurs. « Le bonheur implique bien-être, satisfaction, repos et plaisir... III, 198. Laissez-moi consulter mes propres sentiments et inclinations, c'est en eux que je dois lire les arrêts de la nature, non en vos discours frivoles. 109 ». Les Dialogues ont recours aussi aux hypothèses épicuriennes, le cinquième à la conception de l'immensité du monde, qui le désigne comme une œuvre incréée; le huitième à la formation du monde par les combinaisons fortuites des atomes;

le dixième enfin affirme l'actualité éternelle des vieilles questions épicuriennes sur l'existence du mal dans un monde créé par une Divinité bienfaisante.

Lucrèce est l'un des porte-paroles de l'épicurisme; mais Hume ne paraît pas lui accorder une place privilégiée; il le met au rang du premier livre du *De natura deorum*, ou du « Contre l'épicurien Colotes ou du « des opinions des Philosophes » de Plutarque. Le *De natura rerum* n'est pas cité souvent. Ici une remarque psychologique heureuse « *verae voces tum demum pectore ab imo elicientes*; ailleurs le passage classique sur les illusions de l'amour comme témoignage sur le peu de raffinement des Anciens; là enfin l'application à la populace qui accueille avidement, sans examen tout ce qui flatte la superstition dominante, tout ce qui engendre l'étonnement, de la formule employée par Lucrèce à l'égard des paysans qui se réfugient en leurs superstitions menacées pour leur insuffler une dernière vie : *avidum genus auricularum*.

C'est bien peu; et il n'en pouvait être autrement. Un contemporain de Young ne pouvait faire à Lucrèce une originalité de son pessimisme que surpasse peut-être celui de Pline l'Ancien en son début du VII^e livre de l'Histoire naturelle. Ce que Hume retient tout particulièrement du poème de Lucrèce et du système d'Epicure, c'est la physique éternelle qu'ils enferment, la vieille physique ionienne de Démocrite, cette physique qui ressuscite spontanément toutes les fois que l'esprit humain se débarrasse de son anthropocentrisme et de son finalisme providentiel, cette physique d'allure scientifique, si attirante pour le baconien passionné qu'il est. Aussi est-ce une doctrine monstrueuse que celle de la constitution du monde par le concours fortuit des atomes; c'est que le hasard n'est rien en soi et que le mot déguise notre ignorance des causes véritables. « Le hasard ne trouve aucune place dans quelque hypothèse que ce soit, sceptique ou religieuse. Toute chose est gouvernée sûre-

ment par des lois fermes, inviolables ». II, 420. Aussi Hume incline-t-il de préférence vers une autre thèse matérialiste, celle de Straton, que Cicéron lui a déjà indiquée, mais dont Bayle lui montrera toute la force.

7. L'érudition engendre le scepticisme au moins à l'égard des superstitions populaires. La lecture des écrits du bonhomme Plutarque qui expose soigneusement le pour et le contre, même pour des questions aussi frivoles que certains des *Propos de table*, ne peut manquer de produire cette suspension de jugement qui est le propre du scepticisme. L'académisme de Hume devait se plaire à cet effort de conciliation entre des doctrines assez différentes, à ce syncrétisme hospitalier qui rejetait seulement toute interprétation rationaliste des dieux.

Plutarque professe en effet comme le Demea des *Dialogues* un agnosticisme à peine différent du théisme philosophique de Philon-Hume. L'inscription placée au fronton du temple d'Athéna à Saïs « je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera et mon voile, jamais aucun mortel ne l'a encore soulevé. Isis et Os. 9. résume tout ce que nous savons de la nature de Dieu.

Il y a un Dieu; la vue du ciel nous en assure. « Il n'y a rien de beau qui ait été fait à l'aventure ni fortuitement, mais il faut qu'il ait été composé par quelque nature ingénieuse et artificieuse. Or le ciel est beau comme il apparaît à sa forme, à sa couleur et à sa grandeur comme à la variété des astres et étoiles qui y sont disposés » de plac. Phil. liv. I, ch. VI, 2. Les fruits de la terre en sont une autre preuve. Is. et Os. 67. « Par les fruits que les dieux nous donnent pour subvenir à nos besoins, qu'ils nous fournissent avec autant d'assiduité que d'abondance, nous reconnaissons qu'ils existent sans cependant croire qu'ils soient différents chez les différentes nations, barbares ou grecs, méridionaux ou septentrionaux ».

Ce Dieu, selon les pays, est appelé de noms diffé-

rents; ne nous laissons pas duper par cette multiplicité de termes; il n'y a qu'un Dieu. Telle est la signification véritable du Ei du temple de Delphes. Il faut nécessairement que ce qui est, soit un et que ce qui est un, soit. Il en est de Dieu comme des astres. « De même que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer sont communs à tous, bien qu'appelés diversement par les peuples divers, de même cette unique raison qui règle l'univers, cette providence une aussi qui le gouverne, ces puissances destinées à l'assister en tout sont l'objet d'hommages et de dénominations qui varient avec les diverses coutumes. Ces divers noms et ces rites servent de symboles, les uns plus obscurs, les autres plus éclatants, à ceux qui se consacrent aux études sacrées, et ils les conduisent, non sans danger toutefois à l'intelligence des choses divines » Is. et Os. 67. Il faut rejeter l'idée trop simpliste que Dieu est une intelligence et une raison semblables en tous points à l'intelligence et à la raison humaines. C'est ce que remarque l'un des Propos de table, 8^e livre, 2^e question, à l'examen de cette phrase de Platon que Dieu exerce toujours la Géométrie. « Dieu n'a besoin d'aucune science mathématique comme d'un instrument ou d'une machine qui le détourne des choses engendrées et conduit son entendement et sa pensée à la connaissance de celles qui sont toujours : car celles-ci sont toutes en lui et autour de lui ». La connaissance de Dieu peut s'obtenir mais une seule fois et à travers un songe indistinct; la dialectique rationnelle prépare l'esprit à cette intuition que les âmes désincarnées obtiennent plus longuement. Les prêtres conservent jalousement la croyance qu'Osiris règne et commande chez les morts et qu'il n'est point autre que le dieu appelé par les Grecs Hadès et Pluton. Il ne faut pas croire avec la multitude qu'Osiris, le dieu de la lumière, réside véritablement dans et sous la terre. « Inaltérable et incorruptible, il reste étranger à toute substance susceptible de rece-

voir la corruption et la mort... Mais lorsque dégagées de leurs liens, les âmes échangent la terre contre un séjour immatériel, invisible, pur et affranchi du trouble des passions, ce même dieu devient alors leur chef et leur roi, elles s'attachent à lui, le contemplent insatiablement et aspirent à cette beauté que les hommes ne sauraient exprimer ni qualifier ». Is. et Os. 78.

L'intuition de Dieu n'est pas donnée à tous; certains se laissent égarer et parce que la nature divine leur reste incompréhensible tombent dans l'athéisme ou dans la superstition. Et Plutarque d'établir un parallèle que reprendront après lui tous les siècles et particulièrement les générations anglaises de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e. L'athéisme est une ignorance pénible : c'est un grand malheur pour l'âme de l'athée « en qui s'éteint le plus brillant et le plus puissant de ses yeux, l'idée de Dieu ». de sup. 10-12. Mais l'athéisme est préférable à la superstition en ce qu'il ne se double pas de passion. « Estimer qu'il n'y a pas de Dieu, c'est ne pas le craindre ». La superstition est au contraire une opinion passionnée et une imagination déréglée qui est source de la terreur la plus éperdue et la plus confuse qui n'a même pas de relâche dans le sommeil et qui n'en espère pas après la mort. Le superstitieux adore les statues; il les accable soit de flatteries, soit d'insultes et il méconnaît la conception philosophique de Dieu. Il pousse jusqu'au plus haut point du désespoir dans l'adversité, car il pense supporter la haine des dieux; il n'ose se réjouir dans la prospérité. Le superstitieux est d'ailleurs un athée de cœur qui n'ose affirmer son désir qu'il n'y ait point de dieux. « Ainsi l'athée pense qu'il n'y a pas de dieux et le superstitieux veut qu'il n'y en ait point, mais il le croit pourtant malgré lui et d'autant qu'il a peur de mourir; mais s'il pouvait, comme Tantalus, sortir de dessous cette grosse pierre qui lui pend sur la tête, aussi lui se décharger de cette peur, qui ne le pense

pas moins, il aimerait bien chèrement et trouverait bien heureuse la condition de l'athéiste comme une franchise et liberté ». 11.

8. Et cependant Dieu est visible à tous dans l'ordre du ciel et de la nature; il y a même entre Dieu et les être animés et sensibles quelque mystérieux rapport, quelque mystérieuse analogie. « Une nature qui vit, qui voit, qui tire d'elle-même le principe de son mouvement, qui discerne ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger, a attiré en elle et reçu une émanation de la beauté et une portion de cette intelligence qui selon Heraclite gouverne le grand Tout ». Si bien que ce n'est pas tant dans les statues de bronze et de pierre faites de main d'homme qu'il faut chercher l'image de la Divinité, mais dans les créatures; et les adorateurs des dieux animaux ne se sont pas trop mépris, « pour qui ces êtres sont une occasion d'adorer le divin et qui à bon droit les regardent comme les plus clairs miroirs de la Divinité qu'engendre la nature, comme les instruments et les œuvres d'art de ce Dieu qui ne cesse point de régir et d'ordonner toutes choses ». Is. et Os 76.

Dans un monde qui traduit la beauté et l'intelligence de Dieu, il ne devrait pas y avoir la moindre place pour le vice, ce mal moral. Avec les Stoïciens on peut dire que le vice est dans le monde comme se trouvent dans une comédie des épigrammes ou des inscriptions ridicules; n'est-ce pas oublier toutefois que Dieu n'a pas composé le monde comme il aurait écrit une farce immense et que si une mauvaise épigramme est une bien petite partie d'une comédie, le vice est fréquent dans le monde. Le problème reste donc en suspens; le traité ne lui donne pas de solution réelle, qui recherche « pourquoi la justice divine diffère quelquefois la punition des méchancetés ». Plutarque peut justifier cette lenteur par le désir de Dieu de laisser aux méchants le temps de se repentir, par l'emploi que Dieu

fait des méchants comme de bourreaux qui se punissent les uns les autres, par la constatation surtout qu'il n'y a pas de tranquillité pour le méchant, le remords le tenaillant sans trêve. L'existence seule des vices pose un problème redoutable à toute théodicée : Comment Dieu a-t-il pu laisser subsister le mal dans un monde qu'il a organisé ? Le Traité sur les oracles qui ont cessé fournit la réponse familière aux Anciens; des interventions peuvent troubler l'action divine et particulièrement celle de la nature incréée; il ne faut pas faire intervenir Dieu en tout, pas plus qu'il ne le faut rejeter de tout; ainsi Dieu ne s'introduit pas dans le corps des Prophètes; entremêler Dieu et les affaires humaines, ce n'est pas professer le respect voulu pour la majesté divine. Dieu a donné à des démons la conduite des affaires secondaires : ces démons, êtres intermédiaires, sont sujets à des aberrations et à des défaillances ; ainsi s'expliquent la cessation temporaire et les erreurs des oracles, ainsi sans doute peut s'expliquer la présence du vice dans l'univers.

Ces brèves indications ne peuvent éveiller dans l'esprit du lecteur les sentiments qui naissent à la lecture du texte même de Plutarque. Ce brave et saint homme soutient gravement le pour et le contre sans penser à ce que son procédé peut avoir d'ironique pour les idées qu'il respecte. Un excès de naïveté peut paraître au lecteur une ironie voilée et un lecteur aussi vif, aussi pénétrant que Hume dut plus d'une fois sourire malicieusement à la lecture de ces conclusions bonhommes qui paraissent autant de défaites à peine cachées. Il devait d'ailleurs souscrire aux propositions essentielles, très simples et éternelles : incompréhensibilité de Dieu, bien qu'il y ait toutefois une certaine analogie entre Dieu et l'homme et cette incompréhensibilité a pour corrolaire l'impossibilité de résoudre le problème de l'existence du mal. La vue du ciel et de l'ordre dans la nature suffit à nous garantir l'existence de Dieu.

L'honnête homme doit se défier de la superstition, plus encore de l'athéisme.

9. Les railleries de Lucien ont dû maintes fois égayer notre philosophe écossais, très porté lui-même à la plaisanterie. C'est une expression de Lucien ou tout au moins à la manière de Lucien qui vient sous la plume de Hume quand celui-ci critique la vanité et les prétentions des apothicaires et des prêtres. Lettre au D^r Clephane du 18 février 1751.

Ces attaques railleuses contre les légendes païennes sont trop connues pour qu'il soit utile d'y insister longuement. Les Dieux sont des êtres vicieux dont les actes immoraux seraient punis des lois humaines et que les hommes ne peuvent guère prendre comme modèles sans se mettre au ban de la société. Momus les tient pour des usurpateurs, pour des hommes qui ont trouvé le moyen de se faire recevoir dans l'Olympe et d'y recevoir l'immortalité, à plus forte raison, les héros sont-ils raillés; leur double nature est incompréhensible; sont-ils hommes ? sont-ils dieux ? à les bien considérer, ils sont plus hommes que dieux. Le mystère de la Trinité ne trouve pas grâce devant Lucien. « La divinité est donc un nombre et un secret d'arithmétique tel que celui de Nicomaque le Gerasénien et je n'entends point les trois de un et un de trois. Est-ce le fameux quatre de Pythagore, ou le nombre huit et trente ? ».

Que dire du culte de ces dieux antiques ? c'est une véritable entreprise d'exploitation de la crédulité et de la crainte; Alexandre le faux prophète a pu réussir sans difficulté dans son propre pays; ses supercheries en ont imposé non seulement au vulgaire, mais aussi aux esprits cultivés et jusqu'à un empereur romain. Il y a chez l'homme un penchant naturel ou merveilleux qui le pousse à accepter les opinions les plus paradoxales et comme une nécessité de mentir pour se duper soi-même en même temps qu'autrui. Apollon en a pro-

fité pour établir des bureaux de prophétie dont les oracles ambigus ou menteurs sont cependant révévés des fidèles. Son exemple a été suivi puisqu'il était profitable; les devins eux aussi font fortune. Les superstitieux qui se laissent duper ne sont pas à plaindre; ce sont des impies qui attribuent aux dieux les plus bas sentiments humains; ils les pensent avides de flatteries, affamés de sacrifices dont la fumée les nourrit, jaloux, concupiscent. Parce qu'ils se prosternent devant des statues, ils pensent que ce sont les images des dieux et que ceux-ci sont semblables aux hommes et qu'ils en ont toutes les passions. Parfois même comme les Egyptiens, ils divinisent des animaux. Il n'y a pas à les combattre « Il ne faut qu'un Héraclite et un Démocrite, l'un pour en pleurer et l'autre pour en rire ». Tout dépend en effet des dispositions naturelles des esprits : les uns sont crédules, les autres rejettent le merveilleux et cherchent en tout les explications naturelles.

L'esprit humain, s'il veut se dégager des superstitions, reconnaîtra son ignorance à l'égard de la toute puissance divine « La Nature, d'une matière informe produit une abeille d'une adresse et d'un savoir admirables et de deux œufs qui ne sont pas différents l'un de l'autre, elle fait deux oiseaux tout différents » Alcyon. Peut-être faut-il avec Epicure faire de la nature qui se meut nécessairement le principe premier de l'univers : on ne peut fournir de preuves de l'existence d'une Providence. « Le stoïcien Timoclès : Les voici, le bel ordre du monde, le cours réglé des étoiles et des saisons; la composition admirable des plantes et des animaux; leur production encore plus merveilleuse; nos procédés de connaissance, de vision, de mouvement et de nutrition. — Damis (épicurien). : Tu poses ce qui est en question; car je ne nie point tout cela; mais je nie que ce soient des effets de la Providence.

C'est assez que les choses conservent leur nature sans l'intervention de personne; mais tu appelles ordre ce qui n'est qu'une nécessité et penses que c'est assez pour prouver ta Providence de dire comme les choses sont, mais c'est un faible argument ». Zeus le Tragique. Cf. Hume II, 427, 430, 434.

Les diverses sectes philosophiques sont en désaccord les unes avec les autres et ne nous conduisent à aucune conclusion sérieuse; l'examen approfondi de leurs doctrines demanderait des siècles. Ne vaut-il pas mieux agir comme Demonax ? « Il n'embrasse point de secte particulière; mais prenant ce qu'il y avait de bon en chacune, il laissa indécis laquelle il estimait le plus. On voyait bien pourtant qu'il faisait plus d'état de Socrate que des autres philosophes quoique en son habit et en sa façon de vivre, il imitât davantage Diogène, mais c'était sans vanité et sans envie de se faire admirer, car il vivait du reste comme les autres et s'accommodait aux lois et aux coutumes de son pays ».

10. Dans les Essais de Montaigne dont il apprécie la bonne humeur, Hume a retrouvé des idées déjà connues et jusqu'aux formules elles-mêmes d'un Cicéron, d'un Lucrèce ou d'un Plutarque. La raison humaine est infirme et échoue en tous les problèmes importants; il faut la louer de se soumettre à la coutume et à l'éducation; elle est incapable de trouver la moindre explication du seul corps humain; elle est inférieure et de beaucoup à l'instinct animal; elle n'a qu'à abdiquer. Ce n'étaient pas là opinions nouvelles; mais un élément original se présentait avec Montaigne, la valeur de la foi qui s'oppose à la vanité de la raison humaine; celle-ci est incapable de produire autre chose que le scepticisme; celle-là nous affermit par des voies très différentes de celles de la raison; il faut rejeter toute curiosité qui est principe d'athéisme; nous devons nous abêtir pour nous assagir; le ciel est aux ignorants; ne cherchons rien et remettons nous en à la générosité de Dieu qui nous dispensera la foi.

On peut se demander si Montaigne était bien sincère et si sa foi n'était pas plutôt le déguisement d'un conservatisme apeuré à la pensée d'une réforme nécessaire dans le monde de la pensée. C'était ainsi du moins que devait juger un Anglais du XVIII^e siècle, protestant et disciple de Newton. La science scolastique a fait faillite, la science expérimentale, plus circonspecte, a marqué quelques succès; la raison a échoué dans les controverses théologiques, c'est qu'elle s'était égarée en des discussions pédantes et stériles; que donneront la critique historique d'une part et de l'autre la considération du spectacle de la nature ? Si Hume ne partageait pas les espérances de ses compatriotes et contemporains sur la possibilité d'une théologie expérimentale, il ne consentait cependant pas à s'abêtir pour s'assagir et s'il s'en remet une fois à la révélation, c'est à l'illumination intérieure qui n'implique pas l'abdication de toute critique intérieure, mais qui au contraire la réclame.

Quoi qu'il en soit, Hume a tenu Montaigne en estime particulièrement; il y trouvait un agréable résumé de ses auteurs favoris et un scepticisme souriant.

11. Fontenelle fut aussi estimé du public anglais que du public français; aussi ne faut-il pas s'étonner que Hume ait pratiqué, qu'il ait cité les *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* et l'*Histoire des Oracles*. Fontenelle est d'ailleurs le type accompli du vulgarisateur homme du monde, élégant et clair; il n'en fallait pas tant pour charmer notre philosophe écossais, amoureux d'élégance et de beau savoir dès son adolescence, et ravi de la politesse française comme il l'écrit de Reims en 1734.

Les *Entretiens* devaient plaire à un esprit épris tout à la foi de rigueur scientifique et de style élégant. On y retrouve l'idée cartésienne que l'univers est une machine dont les rouages se meuvent sans intervention particulière d'une intelligence; la comparaison avec la montre y est présentée comme déjà très répandue. Ce

mécanisme est constitué de telle manière qu'il y a une épargne extraordinaire dans les moyens employés et que les effets sont d'une magnificence surprenante. « Il n'y a rien de si beau qu'un grand dessein que l'on exécute à peu de frais ». 18. C'est par le jeu de lois relativement simples que s'opèrent les révolutions qui sans cesse modifient l'univers, il ne faut que du temps pour ruiner un monde. « Toute cette masse immense de matière qui compose l'Univers est dans un mouvement perpétuel dont aucune de ses parties n'est entièrement exempte et dès qu'il y a du mouvement quelque part, ne vous y fiez point, il faut qu'il arrive des changements, soit lents, soit prompts, mais toujours dans des temps proportionnés à l'effet ». 96-97. On ne peut affirmer plus clairement le principe des conditions d'existence ni mieux exclure du monde les révolutions fortuites ou capricieuses.

L'opinion des anciens que les corps célestes étaient soustraits à la génération et à la corruption s'explique par l'ignorance où ils étaient des révolutions célestes. Les anciens étaient comme ces roses éphémères qui pensent leur jardinier éternel parce qu'elles ne l'ont pas vu changer dans l'espace d'un jour. Mais depuis cent ans que de puissantes lunettes facilitent l'observation astronomique, on a noté des changements sensibles « et c'est dans la voie de lait qu'on en remarque le plus comme si dans cette fourmilière de petits mondes, il régnait plus de mouvement et d'inquiétude » 98. Il semble bien en outre que la terre elle-même ait été soumise à de nombreuses révolutions. « Il y a beaucoup d'apparence, répondis-je, qu'il y en est arrivé. Plusieurs montagnes élevées et fort éloignées de la mer ont de grands lits de coquillages qui marquent nécessairement que l'eau les a autrefois couvertes. Souvent assez loin encore de la mer, on trouve des pierres où sont des poissons pétrifiés. Qui peut les avoir mis là, si la mer n'y a pas été ? » 108. La constitution des mondes

qui naissent de ces révolutions résulte uniquement du jeu mécanique de lois naturelles. Il aurait été funeste à la terre d'être trop voisine de Jupiter. « Il est mille fois plus gros que nous, il nous aurait engloutis sans peine dans son tourbillon et nous ne serions qu'une lune de sa dépendance au lieu que nous en avons une qui est dans la nôtre : tant il est vrai que le seul hasard de la situation décide souvent de toute la fortune qu'on doit avoir » 73. cf. Hume II, 419.

Cette conception mécanique de l'Univers détruit définitivement l'erreur grossière de l'anthropocentrisme; la suffisance de l'homme est faite d'ignorance; la philosophie dont le principe est la curiosité, ne peut aboutir : l'homme a les yeux mauvais. « Ainsi les vrais philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point et cette condition n'est pas ce me semble trop à envier » 11. Fontenelle formule en outre une hypothèse destinée à une fortune merveilleuse au cours du XVIII^e siècle, celle d'un sixième sens. « On dit qu'il pourrait bien nous manquer un sixième sens naturel qui nous apprendrait beaucoup de choses que nous ignorons » 61. Et même insistant sans doute sur le caractère utilitaire et humain que la connaissance sensible a pour le cartésianisme. Fontenelle fait de nos propositions scientifiques des formules approchées, relatives à la perfection de nos moyens de connaissance. Ainsi s'explique l'insuffisance des systèmes philosophiques.

La science ruine encore l'anthropocentrisme lorsqu'elle nous montre l'infinité de l'univers et l'infinie diversité des réalités que l'on y rencontre. Déjà sur la terre, pour peu que l'on change de contrée, on remarque des différences notables; à plus forte raison lorsque par analogie on essaie de se rendre compte des phénomènes qui se passent sur les autres planètes. La lune, si proche de nous et notre satellite semble propre à la vie; mais n'allez pas conclure que ses habitants

sont des hommes; ce sont des êtres vivants et plus nous nous écartons des conditions d'existence que nous trouvons sur la terre, plus nos jugements demeurent imprécis. « Nous voyons que toutes les planètes sont de la même nature, toutes des corps opaques qui ne reçoivent de la lumière que du soleil, qui se la renvoient les unes aux autres et qui n'ont que les mêmes mouvements, jusque là tout est égal. Cependant il faudrait concevoir que ces grands corps auraient été faits pour n'être point habités, que ce serait là leur condition naturelle et qu'il y aurait une exception justement en faveur de la terre toute seule. Qui voudra le croire, le croie; pour moi je ne m'y puis résoudre » 57. Mais il faut tenir compte des différences des milieux pour avoir quelque imagination convenable des habitants des autres planètes : on peut les concevoir sur le type des abeilles ou des vers. Il est trop certain que les habitants de Mercure brûlé par le soleil ne peuvent avoir ni la même constitution, ni le même genre d'existence que les habitants de Saturne ou ceux de la Terre qui se trouve dans les régions tempérées de l'espace. Cf. Hume, II, 395 sqq, 415-16.

L'analogie est la seule méthode de connaissance à notre disposition lorsque font défaut soit les informations sensibles soit la démonstration géométrique; elle est la méthode de l'histoire, celle de la physique; mais c'est une méthode dont l'emploi est délicat, qui peut nous entraîner en des erreurs grossières et qui vaut ce que valent les esprits qui l'emploient; c'est qu'il s'agit d'apprécier le degré de vraisemblance d'une hypothèse et que rien n'est plus difficile. « Les horloges les plus communes et les plus grossières marquent les heures; il n'y a que celles qui sont travaillées avec plus d'art qui marquent les minutes. De même les esprits ordinaires sentent bien la différence d'une simple vraisemblance à une certitude entière; mais il n'y a que les esprits fins qui sentent le plus ou le moins de certitude

ou de vraisemblance et qui en marquent pour ainsi dire les minutes par leur sentiment. Placez les habitants des planètes un peu au-dessous d'Alexandre, mais au-dessus de je ne sais combien de points d'histoire qui ne sont pas tout à fait prouvés, je crois qu'ils seront bien là ». 103. Hume, I, 425 et 433-434.

12. L'Histoire des Oracles va justement nous faire connaître de ces points d'histoire dont la vraisemblance est très faible; toute la discussion y porte sur les oracles et la religion des païens; mais à travers le paganisme, le christianisme et d'une manière générale, toute religion est visée.

L'Histoire commence par une distinction de la vraie religion et des préjugés qui équivaut presque à leur identification, puis elle découvre les raisons purement humaines qui avaient porté les premiers chrétiens à admettre que les oracles païens venaient des démons. De ce que Dieu avait élu pour son peuple le peuple juif, les premiers chrétiens en concluaient que Dieu avait abandonné le reste de l'univers aux démons; ils acceptaient la doctrine platonicienne des démons, êtres intermédiaires entre les hommes et Dieu; ils trouvaient dans cette hypothèse une explication facile des miracles païens sans avoir à reconnaître leur caractère divin, ni à mener une critique méthodique et toujours délicate de ces prétendus miracles. Et surtout ils révélaient ainsi leur amour du merveilleux. « Et si l'on a un peu étudié l'esprit humain, on sait quelle force le merveilleux a sur lui ». 1^{re} Diss^{on} Ch. IV.

A ces raisons des chrétiens d'attribuer aux démons ces oracles, correspondent les raisons des païens qui justifient leur croyance; de part et d'autre rien que d'humain. Il en est des oracles comme de la dent d'or de l'enfant silésien. Il faudrait avant tout établir les faits et c'est là le plus difficile; nous constatons une propension invincible à affirmer qui croît avec l'ignorance; en physique, domaine de l'expérience, des opi-

nions contradictoires ont été soutenues. Les historiens sont tout particulièrement sujets à caution. « On raisonne sur ce qu'ont dit les historiens; mais ces historiens n'ont-ils été ni passionnés, ni crédules, ni mal instruits, ni négligents ? Il en faudrait trouver un qui eût été spectateur de toutes choses, indifférent et appliqué ». Surtout lorsqu'il s'agit de religion, les hommes sont d'une grande partialité et d'une partialité qui s'excuse ou qui veut s'ignorer. L'ardeur passionnelle donne de la force aux arguments les plus pauvres. Aussi bien tous les Anciens ne croyaient pas aux oracles et certains s'en raillaient ouvertement. La religion païenne était surtout un conformisme extérieur; le peuple « en pratiquait les cérémonies seulement pour se délivrer des inquiétudes qu'il eut pu avoir en ne les pratiquant pas; mais au fond il ne paraît pas qu'il y eût trop de foi ». 157. Il s'agissait de faire comme les autres et l'on pensait selon sa fantaisie. « Faites comme les autres et croyez ce qu'il vous plaira. Ce principe est fort extravagant, mais le peuple qui n'en reconnaissait pas l'impertinence s'en contentait et les gens d'esprit s'y soumettaient aisément parce qu'il ne les gênait guère » 154.

Les pratiques religieuses restent donc en usage non parce qu'elles sont appuyées sur une foi vivace, mais parce qu'il y a des coutumes établies et que chacun, sans les prendre tout à fait au sérieux, doute cependant si elles ne contiennent pas une âme de vérité. En conséquence, n'allez pas user pour confirmer une opinion coutumière de l'argument fallacieux du consentement de la majorité. « Ceux qui croient peuvent n'être pas instruits des raisons de ne point croire; mais il ne se peut guère que ceux qui ne croient point ne soient point instruits des raisons de croire;... pour quitter une opinion commune ou pour en recevoir une nouvelle, il faut faire quelque usage de sa raison, bon ou mauvais, mais il n'est point besoin d'en faire aucun pour rejeter

une opinion nouvelle ou pour en prendre une qui est commune. Il faut des forces pour résister au torrent, mais il n'en faut point pour le suivre ». 159-160.

Tout en développant ces idées, au cours du huitième chapitre de la 1^{re} partie, Fontenelle lance une phrase très dure pour la religion; il remarque que dans les premiers temps de la république romaine, de grands capitaines ont négligé les indications des oracles ou des auspices. « Ce qu'il y a de remarquable, c'est que cela s'est pratiqué même dans les premiers siècles de la république romaine, dans ces temps d'une heureuse grossièreté où l'on était si scrupuleusement attaché à la religion et où, comme dit Tite Live dans l'endroit même que nous allons citer de lui, on ne connaissait point encore cette philosophie qui apprend à mépriser les dieux ». 158.

On ne peut guère moins déguiser sa pensée; les pratiques religieuses sont inutiles pour qui les considère en elles-mêmes. Suivent en outre toute une série de chapitres sur les supercheries des Oracles et Fontenelle ne manque pas de remarquer combien la Béotie était propice aux oracles : « des sots et des cavernes », des dupes et des lieux aménagés naturellement pour toutes les roueries possibles.

La deuxième dissertation de l'histoire expose les causes naturelles de la cessation des oracles; ceux-ci se firent encore entendre en 451 après l'ère chrétienne; ce n'est pas la venue du Christ qui les a fait cesser. Ils sont morts de leur mort naturelle; on ne les consultait plus à la fin que pour des vétilles; des philosophes railleurs s'acharnaient après eux et les considéraient; enfin les prêtres des oracles usaient de supercheries trop grossières pour que les progrès de la raison et de l'esprit scientifique ne leur aient pas été funestes. Quand même le paganisme n'aurait pas cessé, le crime et l'insolence des prêtres, divers événements qui avaient fait paraître au jour leurs fourberies; l'obs-

curité, l'incertitude et la fausseté des réponses auraient fini par discréditer les oracles. « Mais il s'est joint à cela des causes étrangères. D'abord de grandes sectes de philosophes Grecs qui se sont moqués des oracles; ensuite les Romains qui n'en faisaient point d'usage; enfin les chrétiens qui les détestaient et qui les ont abolis avec le paganisme ». 234.

Les analyses de Fontenelle ne pouvaient satisfaire Hume; même lorsqu'elles paraissent viser à la précision, elles demeurent superficielles. Mais ce vulgarisateur aux idées claires et brillantes est aussi un précurseur; il affirme que les conceptions humaines dépendent de conditions nécessaires, qu'elles ne peuvent naître que dans un milieu convenable et qu'elles meurent le jour où ces conditions disparaissent; il pressent la possibilité d'une sociologie scientifique; indication précieuse que Hume développe dans ses Essais moraux et politiques et dans son Histoire naturelle de la religion. En outre Hume retrouvait en Fontenelle une attitude intellectuelle qui lui était chère, souci de la clarté et de l'explication scientifique, mépris de la métaphysique fumeuse. Parmi les nombreux admirateurs anglais de Fontenelle, il ne fut pas le moins enthousiaste.

13. Mais nul écrivain français, et peu d'écrivains anglais eurent autant d'influence sur l'esprit du jeune philosophe qui déjà s'évertuait aux analyses scientifiques à Edimbourg que Pierre Bayle, l'auteur du Dictionnaire historique et critique. On sait quelle fortune remarquable eut cet ouvrage en Angleterre : deux traductions en furent nécessaires; la première faite en 1709 fut épuisée rapidement et une deuxième fut imprimée en 1739-41. Locke en recommande la lecture.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner si Bayle occupe la place d'honneur dans les quelques notes philosophiques conservées dans le memorandum book. Burton I, 134. « Les hommes aiment le plaisir plus qu'ils ne haïssent la douleur — Bayle. — Les hommes

sont vicieux, mais ils haïssent une religion qui autorise le vice. Id. — Les rapports que nous avons de l'opinion des philosophes anciens ne sont ni très clairs ni cohérents. Cicéron se contredit en ces deux affirmations : il dit que Thalès expliquait l'ordre du monde par une intelligence, et aussi qu'Ananagore fut le premier à donner cette explication. — L'athéisme de Straton est le plus dangereux des anciens athéismes, parce qu'il attribue l'origine du monde à la nature, c'est-à-dire à une matière douée d'activité. Bayle pense que seuls les Cartésiens peuvent réfuter cet athéisme. — Un Stratonicien pouvait retourner les arguments de toutes les sectes philosophiques; des Stoïciens qui soutenaient que leur Dieu était de feu et qu'il était complexe; et des Platoniciens, qui affirmaient que les idées étaient distinctes de Dieu. C'est la même question et aussi difficile à résoudre que pourquoi les parties ou idées de Dieu ont cette organisation particulière ? et pourquoi le monde a cette organisation ? ».

Hume en effet a dû être littéralement séduit par la virtuosité dialectique de ce publiciste toujours plus prêt à la critique qu'à l'argumentation constructive; et il a dû le considérer avec ses contemporains et avec La Roche, l'annaliste des Mémoires littéraires de la Grande-Bretagne, comme le champion même de l'athéisme, personnage bien captivant pour un jeune esprit entraîné spontanément au septicisme.

Sans tenter un exposé systématique de la philosophie de Bayle, je vais essayer de préciser les points qui ont exercé leur influence sur la pensée de Hume.

Un des leit-motive de Bayle est la défiance vis-à-vis de la raison et des opinions humaines; celles-ci s'accroissent presque toujours « à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objets ». Comète, 135. Ainsi s'expliquent les faiblesses de l'esprit humain qui accorde

une plus grande valeur aux arguments qu'il emploie et considère comme de simples difficultés les objections les plus graves, qui persévère dans son hypothèse même s'il en voit les difficultés, pourvu que celles-ci ne surpassent pas les difficultés rencontrées par les hypothèses adverses. La raison ne peut remédier à cette erreur du jugement; lorsqu'elle est assez puissante et qu'elle opère en toute liberté, elle triomphe assez vite des préjugés; mais elle est incapable à elle seule d'une doctrine valide. « C'est un principe de destruction et non pas d'édification; elle n'est propre qu'à former des doutes et à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute ». Manichéens, Rem. D. Elle attaque même les vérités et vous précipite dans le scepticisme; c'est comme une poudre corrosive qui « après avoir consumé les chairs baveuses d'une plaie, rongerait la chair vive et carierait les os et percerait jusqu'à la moëlle ». Acosta G. Aussi faut-il recourir aussi souvent que nécessaire à la certitude issue de la Révélation. Il ne faut donc pas faire grief à un philosophe de ce qu'il a montré la faiblesse selon la raison de dogmes qu'il acceptait par respect pour la Révélation : le scepticisme constitue même la meilleure préparation à la croyance religieuse; il montre l'incompétence du tribunal de la philosophie pour décider des controverses sur les points de foi. « Encore un coup, un véritable Chrétien bien instruit du caractère des Vérités surnaturelles et bien affermi sur les principes qui sont propres à l'Evangile ne fera que se moquer des subtilités des philosophes et surtout de celles des Pyrrhoniens. La Foi le mettra au-dessus des régions où règnent les tempêtes de la Dispute. Il se verra dans un poste d'où il entendra gronder au-dessous de lui le tonnerre des arguments et des Distinguo et n'en sera point ébranlé. Poste qui sera pour lui le vrai Olympe des poètes et le vrai Temple des Sages d'où il verra dans une parfaite tranquillité les faiblesses de la Raison et l'égarement

des mortels qui ne suivent que ce guide ». 3^e Eclaircissement, IV. Aussi ne faut-il pas chercher à prouver les dogmes de la religion et à épurer celle-ci des mystères, ce serait vouloir convertir la religion en philosophie. Mieux, se laisser troubler par les objections des incrédules, c'est déjà « avoir un pied dans la même fosse qu'eux ». Il faut dans une discussion se servir de la raison pour critiquer les thèses athées ou dangereuses pour la religion, mais si la raison va plus loin et apporte des objections contre les vérités révélées, il faut la récuser, la rejeter loin de soi et s'envelopper dans sa foi; et peut-être vaut-il mieux encore comme le vieux maréchal d'Hocquincourt se convertir sans savoir pourquoi « Point de raison, que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grâce ! », s'exclamait alors le P. Canaye.

14. La foi religieuse du vulgaire comme les opinions de la plupart des athées s'expliquent de même manière que les autres opinions humaines; négligeons momentanément les athées de spéculation, peu nombreux et paisibles; tous les autres se sont débarrassés de la religion comme d'une entrave à leurs passions; ce n'est là à proprement parler qu'une apparence d'athéisme qui admet pour causes, outre l'inclination à la volupté, la vanité d'être considéré comme un esprit fort et l'habitude de tenir des discours impies beaucoup plus que le rejet des dogmes particuliers des religions positives. De même les convictions religieuses s'établissent par la force de l'habitude et de l'éducation; elles s'appuient sur le sentiment : l'hypothèse religieuse est consolante. La crainte des peines futures et l'espoir des récompenses à venir sont les plus précieux auxiliaires de la révélation. Et l'intérêt également. L'Eglise est une bonne mère « qui non seulement nourrit grassement ses serviteurs, mais encore fait subsister de nombreux ouvriers ». Cont. des pensées § 19, 211 b. Le magistrat civil enfin seconde l'œuvre du prêtre parce que la

croyance aux vérités révélées concourt puissamment au maintien de l'ordre social. Aussi le philosophe en tant que tel ne doit accepter comme logiquement valables les preuves de l'existence de Dieu fondées sur le consentement universel et le sentiment. Les preuves de sentiment varient de peuple à peuple. « On en a en Saxe touchant la présence réelle tout comme en Suisse touchant l'absence réelle ». Contin. 214 b. Quant au consentement universel, c'est un fait avéré que la multitude d'approbateurs n'est pas une marque de vérité : le peuple ne peut juger de la valeur des vérités philosophiques parce qu'il s'en rapporte uniquement aux sens et à l'imagination quand il n'est pas le jouet de la coutume et de l'affectivité. cf. Hume III, 460 et I, 403 sqq.

Il nous faut cependant une preuve démonstrative de l'existence de Dieu; car celle-ci ne possède pas l'évidence des axiomes qui se passent de preuve parce qu'ils sont très clairs et évidents pour nos esprits et qu'ils tombent sous le sens, en se vérifiant dans l'expérience quotidienne; l'existence de Dieu ne tombe pas sous le sens; et elle n'est pas évidente puisque des gens d'études et des sectes tout entières l'ont niée. La démonstration est heureusement facile; elle se trouve à la portée du plus grossier paysan. Il n'y a pas d'effet sans cause, il a donc fallu une force productrice du Monde. Ou encore avec Descartes : Il y a en notre esprit une idée du parfait qui ne peut s'expliquer que par l'action sur notre esprit de l'Etre parfait lui-même : ou encore d'une manière plus générale, il faut « poser d'abord comme principe que rien d'imparfait ne peut exister de soi-même et conclure de là que la matière imparfaite n'existe point nécessairement, qu'elle a donc été produite de rien, qu'il y a donc une puissance infinie, un esprit souverainement parfait qui l'a créée. On arrive par là sûrement et promptement à la Religion ». Cont. 105 fin. Cette dernière démonstration qui rejette

expressément l'hypothèse matérialiste a besoin pour être comprise et porter son plein effet du secours d'en haut. C'est qu'elle enferme une affirmation sur la nature de Dieu. Personne en effet, même les athées, n'a nié l'existence d'un principe explicatif de l'Univers; mais le débat s'est toujours engagé touchant la nature de ce principe originel. Les opinions les plus diverses se sont manifestées et certes on comprend l'embarras de Simonide quand pressé par Hiéron il remettait sans cesse sa réponse. Il ne peut point être facile à l'homme de connaître ce qui convient ou ce qui ne convient pas à une nature infinie ». Cont. 20. La remarque F de l'article Simonide rassemble toute une suite d'objections contre des définitions proposées. C'est le fait d'un petit esprit que de donner avec une assurance magistrale une définition, n'importe laquelle sans en apercevoir les difficultés. cf. Hume II, 391.

Bayle ne se soucie pas de critiquer les indications fournies par les mystiques. La remarque K de l'article Brachmanes note bien à l'occasion de Madame Guyon que la philosophie ne peut accepter le dogme de l'identification totale de Dieu et de l'âme mystique, dogme monstrueux parce qu'opposé aux idées claires et à la certitude qu'elles apportent. Mais les mystiques ont beau jeu à répondre que leurs critiques n'ont rien compris à cette transsubstantiation mystérieuse; ils échappent à toutes les difficultés.

Bayle d'autre part estime que l'agnosticisme, en proclamant l'incompréhensibilité de la nature divine, peut avoir de funestes conséquences, mais qu'il ne faut pas en accuser les agnostiques qui adorent Dieu avec une humilité extrême. Au lieu d'utiliser la maxime de Socrate : *Quod supra nos, nihil ad nos*, comme une machine contre la Théologie, l'agnosticisme ne veut qu'opposer à la curiosité humaine des limites convenables « c'est qu'il faut ignorer ce que Dieu n'a pas voulu que nous sussions : c'est qu'il y a du péril dans ces

recherches profondes ». Ariston, C. L'agnosticisme est même heureux en ce qu'il s'oppose aux conceptions anthropocentriques vulgaires qui non seulement ont fait de Dieu un roi céleste, mais de plus l'ont entouré d'une cour d'AnGES et de Saints, médiateurs des hommes auprès du Tout Puissant et ont paré cette cour d'une présence féminine, celle d'une Reine toute puissante et toute miséricordieuse, plus accessible à la pitié et médiatrice toujours écoutée.

15. Le point essentiel de la Religion, le caractère qu'il importe de trouver en Dieu, c'est la bienveillance pour la créature, c'est la Providence. C'est contre elle que portent les attaques des athées qui ont nié toute trace de finalité intentionnelle soit dans la constitution du monde soit dans son gouvernement moral.

Les uns avec Epîcure ont soutenu une hypothèse peu satisfaisante; ils ont commis la constitution du monde à la rencontre fortuite d'atomes aveugles; on ne peut nier sans doute que des atomes doués de formes diverses animés et d'un mouvement dû à l'action de la pesanteur ou à l'effet des chocs qu'ils ont les uns contre les autres, ne puissent constituer « des masses où il y aura des corps durs et des corps fluides... Tout ce qu'on peut leur nier est que le hasard puisse produire un assemblage de corps tels que notre monde où il y ait tant de choses qui persévèrent longtemps dans leur régularité et tant de machines d'animaux mille fois plus industrieuses que celles de l'art humain qui demandent nécessairement une direction intelligente ». Ovide, G, III. Le hasard ne peut produire ni la constance ni la régularité qui se manifestent dans l'univers, ni ces systèmes complexes que sont les corps organisés.

D'autres avec Spinoza ont confondu Dieu et la nature; ce n'est pas là une doctrine nouvelle : Un certain Alexandre, philosophe épicurien, David de Dinant et son maître Amaulri, Straton de Lampsaque, les Stoïciens, les Cabalistes ou Pendets Indous l'ont soutenue

sous des formes différentes; ceux-ci ont parlé de Dieu comme d'une gigantesque araignée qui a tissé de la substance de ses entrailles la toile de cet univers avec l'art le plus consommé; elle en prend soin, la conserve, l'améliore, et quand elle jugera que ce monde est parvenu à la beauté et à l'ordonnance parfaites, elle résorbera les fils qu'elle a tissés et le monde créé disparaîtra. « La création n'est qu'une extraction et extension que Dieu fait de sa substance de même que la destruction n'est qu'une reprise qu'il fait de cette divine substance ». Spinoza, A. Le dogme des Stoïciens d'une conflagration universelle n'est pas différent. Hume, II, 425.

Le Spinozisme lui-même est l'hypothèse « la plus monstrueuse qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit ». La remarque N de l'article Spinoza enferme la critique des dogmes essentiels du Spinozisme, critique que Hume transpose dans son chapitre de l'immatérialité de l'âme. I, 527 sqq. 1° Spinoza n'a pu sans se contredire lui-même ou sans contredire nos idées les plus distinctes, soutenir à la fois l'unité substantielle de l'Univers et l'union substantielle de Dieu et de l'étendue; l'étendue est composée et si ses parties ne sont pas des substances particulières, elle ne peut être elle-même une substance, ce qui ruine la première thèse. D'autre part si l'étendue n'est pas une substance distincte de Dieu, il faut que l'étendue participe de la simplicité divine et qu'elle soit aussi exempte de composition que les points mathématiques. « N'est-ce point combattre les idées les plus distinctes que nous ayons dans l'esprit ? » Affirmer une distinction réelle entre des choses dont l'une possède une qualité que l'autre ne possède pas n'est pas se soumettre à un préjugé né de la connaissance sensible ; c'est soutenir une vérité de raison dégagée clairement par les Scolastiques déjà. « Quand on peut affirmer d'une chose, nous disent-ils, ce qu'on ne peut pas affir-

mer de l'autre, elles sont distinctes. Les choses qui peuvent être séparées les unes des autres ou à l'égard du temps ou à l'égard du lieu sont distinctes ». A user du terme modalité, Spinoza ne gagne rien; des modalités incompatibles ne peuvent pas davantage coexister en une même substance. 2° Spinoza devrait nier l'immutabilité divine puisque la matière est sans cesse en voie de transformation. « Qui dit la matière dit le théâtre de toutes sortes de changements, le champ de bataille de causes contraires, le sujet de toutes les corruptions et de toutes les générations ». 3° Spinoza doit attribuer à Dieu toutes les pensées humaines et toutes les qualités même opposées. « D'où il s'ensuit que Dieu hait et aime, nie et affirme les mêmes choses en même temps et selon toutes les conditions requises pour faire que la règle que j'ai rapportée touchant les termes opposés soit fausses..... On vérifie donc de lui deux termes contradictoires. 4° Il faudra en outre attribuer à Dieu toutes les pensées humaines qui sont « sottes, extravagantes, impures, abominables ». 5° Il faudra lui attribuer tous les chagrins, toutes les douleurs des hommes, et, ce qui est encore plus incroyable, c'est Dieu lui-même, cette nature indépendante, aux perfections infinies qui sera la propre cause de ses malheurs. 6° Enfin puisque toutes les pensées sont des modes de Dieu, il ne peut y avoir d'erreur et par suite il est vain de prétendre corriger les opinions humaines; Spinoza s'est contredit lorsqu'il a écrit son *Ethique* pour combattre les doctrines des autres philosophes. Bref la thèse de l'unicité de la substance nous engage en de telles invraisemblances et de telles monstruosités qu'il nous faut la répudier.

16. La Thèse stratonicienne bien que proche parente du Spinozisme a manifestement les faveurs de Bayle. Le Dictionnaire la signale seulement; mais la Continuation des pensées diverses y insiste complaisamment : c'est une hypothèse solide que seuls les Carté-

siens sont capables de réfuter. Hume dans ses notes philosophiques remarque cette attitude de Bayle. La remarque F. 3^o de l'article Ovide indiquait déjà que dans l'ancienne hypothèse d'une matière indépendante, si l'on attribuait une force interne capable d'en organiser les parties, le recours à Dieu devenait inutile. Telle est la doctrine que Bayle attribue à Straton sur la foi de Cicéron, de natura Deorum I, 51 et Premiers Académiques II, 38, de Plutarque, adversus Colotes et de Lactance, de ira Dei X. Une nature aveugle, mais animée a produit le monde par une nécessité interne; et l'on ne peut refuser à cette cause inintelligente la constitution des mécanismes merveilleusement réglés de l'Univers, tant que l'on ne recourt pas à l'argument cartésien de la création par Dieu d'une matière inanimée. Les Stoïciens et tous les philosophes qui croient à la corporéité de Dieu sont bientôt réfutés par les Stratoniciens. Votre Dieu est matériel; d'où lui vient cet arrangement précis de ses molécules et ce degré particulier de mouvement, non pas certes d'une cause antérieure intelligente, puisque votre Dieu ne serait plus le premier principe efficient de toutes choses et que vous amorceriez en outre un progrès à l'infini; il faut que ce soit de sa nature propre et « sans la direction d'aucune cause intelligente ». 334 a-335 a. Les Platoniciens n'auraient pas meilleur sort; outre que leur doctrine est faite d'hypothèses arbitraires et obscures et qu'elle a souvent varié, la même critique peut leur être adressée, mais à l'occasion de leurs Idées; ou bien ce sont des Idées éternelles distinctes de Dieu, d'où leur viennent leurs qualités et leurs relations, si une cause insensible est incapable de rien faire où il y ait de la proportion et de la tendance à une fin déterminée; ou bien ce sont les copies d'idées originales intimement unies à la substance divine, la difficulté n'est que reculée et l'on s'engage dans le progrès à l'infini. 335 a. Les Aristoteliciens ne peuvent être plus

heureux puisqu'ils admettent aussi l'indépendance de la matière et l'impossibilité d'une création. « Il n'est pas moins étrange de supposer qu'elle existe d'elle-même sans aucune qualité qu'avec un principe actif et c'est pourquoi le Cotta de Cicéron concluait que si la nature n'était pas l'ouvrage de la Providence de Dieu, la terre, l'eau, l'air ne l'étaient point non plus, mais l'ouvrage de la Nature ». 335 b.

Le système de Straton a même un avantage sur la thèse de la création par Dieu. De ce que le principe d'ordre et de régularité agit sans connaissance, on peut conclure qu'il n'est pas sujet « à varier sa conduite, car ce qui ne connaît rien, n'a pas tantôt un désir tantôt un autre. Ses parties pouvaient être transposées et de là venait la génération, la corruption et l'altération de certains corps, mais dans quelque état qu'elles se trouvassent et quelques changements qui se fissent dans le monde, la Nature se retrouvait toujours elle-même et tombait toujours sur ses pieds » 338 b. Au contraire si l'on suppose « qu'une Intelligence parfaitement libre et aussi heureuse sans le monde qu'avec le monde, a créé des corps et les a rangés en une certaine manière, vous pouvez aussitôt penser que ce n'est que pour un certain temps que de penser que c'est pour toujours. Son immutabilité ne doit point vous faire juger qu'il conservera éternellement dans le même état les choses qu'elle a produites. Elle les peut déranger cent mille fois et même les anéantir sans la moindre ombre d'inconstance ». 338 b-339 a. Aussi bien l'Écriture sainte nous confirme dans cette idée, puisqu'elle nous apprend qu'il y aura un embrasement et un anéantissement du monde actuel.

Les Stratoniciens pouvaient aussi accuser les orthodoxes de croire l'Intelligence créatrice incapable d'organiser le monde de manière durable puisqu'une Providence était nécessaire pour surveiller la machine du monde et remédier à ses désordres. Au contraire le

système de Straton écarte l'idée d'un état anarchique du monde; il n'y a pas de désordre dans un monde régi par des lois mécaniques et nécessaires dont le jeu réalise à tout moment l'organisation la plus belle et la plus commode « eu égard à l'Univers ». On ne peut pas ici ne pas songer à la conception leibnizienne de la création du monde actuel comme résultant de la solution par Dieu d'un problème de maximum et de minimum, tant sont proches l'une de l'autre les hypothèses finaliste et mécaniste; la différence entre les deux thèses tient presque tout entière comme le remarque Bayle, Ovide G, III, en ce que le monde du finaliste est un monde prévu et déterminé, tandis que le monde du mécaniste est celui, n'importe lequel, qui résulte nécessairement de l'assemblage des molécules. Cf. Hume II, 427 sqq.

Enfin si l'on pressait les Stratoniciens et si on leur demandait pourquoi leur Nature matérielle « qui avait la faculté de produire tant de choses avec poids et avec mesure n'avait pas la connaissance de ses forces, ni de la manière dont elle les appliquait ? Et pourquoi s'étant donné elle-même l'existence avec tant de facultés, elle n'avait point celle-là et toute autre perfection », les Stratoniciens pouvaient encore répondre « qu'un être qui existe de lui-même n'ayant été fait sur aucun plan, sur aucune idée, sur aucune cause exemplaire, on avait tort de demander pourquoi il est tel et non pas tel ? La première cause est le non plus ultra de toutes nos spéculations, il n'y a ni raison, ni cause au-delà du premier être » 341 b- 342 a.

Quelle que soit la force de la thèse stratronicienne, Bayle estime qu'on peut la réfuter « Conçoit-on des lois qui n'aient pas été établies par une cause intelligente » — c'est une objection insoluble ! D'ailleurs les Chrétiens échappent à l'argument de Straton puisqu'ils ne reconnaissent rien d'incrée qui ne soit souverainement parfait. Mais Bayle, comme toujours, est moins.

triomphant dans l'affirmation que dans la critique et il se confie bien vite à la foi révélée. « Mais n'allez pas vous imaginer que sans le secours d'en haut, sans une grâce de Dieu, sans les lumières de l'Écriture on puisse facilement s'apercevoir de ce chemin là ». Des Chrétiens se sont eux-mêmes laissés entraîner à des doctrines très proches de l'hypothèse stratonicienne. La thèse thomiste du concours divin reconnaît que la Nature, cause complète dans l'ordre des causes secondes, a besoin du concours de Dieu pour l'exercice actuel de ses facultés, mais c'est elle qui détermine ce concours. « Il s'ensuit de là que l'âme végétative des plantes n'est point dirigée dans ses actions par le concours de Dieu, mais que c'est elle qui dirige ce concours quoiqu'elle ne sache ni ce qu'elle fait, ni où elle tend. Il faut dire la même chose d'une pierre qui va vers le centre... » 340 b. Les Cartésiens aussi « admettent dans l'âme humaine ce prodige-là, ils disent qu'elle fait une infinité de choses sur les organes de notre corps sans savoir qu'elle possède cette vertu, ni où, ni quand, ni comment elle l'exerce. Ils sont obligés de parler ainsi à l'égard même des mouvements qui lui sont connus et qui dépendent de sa volonté comme la voix et les gestes d'un Prédicateur... une infinité de gens ont babilé et trotté toute leur vie sans savoir ce que c'était ni nerfs, ni tendons, ni muscles ». 341 a. Les formes plastiques du Cudworth et le principe vital de Grew, très semblables aux formes substantielles des Péripatéticiens, sont aussi des causes qui produisent dans l'ignorance. Ainsi l'hypothèse de Straton ressuscite sous des formes nouvelles ou plutôt sous des noms nouveaux; car rien n'est changé aux idées essentielles qui se révèlent par là comme singulièrement vivaces dans l'esprit humain.

17. Bayle lui-même s'arrête à une hypothèse assez voisine ou plutôt il l'esquisse sans la préciser, se contentant de marquer les grandes lignes d'une explica-

tion. La constitution de systèmes organisés ne peut s'expliquer ni par les lois générales de la communication des mouvements puisque ces lois sont incapables de produire « je ne dirai pas un moulin ou une horloge, mais le plus grossier instrument qui se voit dans la boutique d'un serrurier », ni par les formes substantielles ou causes analogues; « il faut ici une cause qui ait l'idée de son ouvrage et qui connaisse les moyens de le construire : tout cela est nécessaire à ceux qui font une montre et un vaisseau », ni même par la préexistence d'un germe qui n'aurait plus qu'à se développer, car l'accroissement du fœtus par exemple ne peut s'expliquer par les seules lois mécaniques. Il faut une cause intelligente; on ne peut recourir immédiatement à Dieu, ce n'est pas philosopher. Cette difficulté de l'organisation se représente également à l'occasion de la formation des métaux et des corps organisés « qui demande un tel ou un tel arrangement des parties, un choix, un discernement de ce qui lui est propre »... Les vertus des corps, les lois générales font-elles rien dans nos boutiques et dans nos laboratoires sans notre direction ? » Sennert F. On peut recourir aux hypothèses de Sennert et préposer à la direction de tous ces phénomènes des intelligences, des génies inférieurs. Mais ce n'est peut-être pas apporter la clarté; « s'il y eut jamais de matière difficile, c'est celle de la formation de la pensée. Elle est peut-être plus impénétrable que celle de l'origine de l'âme » Averroès, E. Bayle introduit alors son hypothèse des atomes animés; il oppose au spinozisme une thèse fort en vogue chez les Chinois, celle de la pluralité des substances qui donnerait raison de beaucoup de phénomènes; il constate article Cainites, remarque D, que ce dogme est assez à la portée de la raison, privée du secours de l'Écriture; on comprend fort aisément, ce me semble qu'elle a dû se figurer ce vaste univers comme pénétré partout d'une vertu très active et qui savait

ce qu'elle faisait. Or afin de donner raison de tant d'effets différents les uns des autres et même contraires les uns aux autres qui se voient dans la nature, il a fallu imaginer ou un Etre unique qui diversifie son opération selon la diversité des corps, ou un grand nombre d'Ames et d'Intelligences pourvues chacune d'un certain emploi et préposées les unes aux sources des rivières, les autres aux montagnes, les autres aux bois, etc. La première thèse, très proche de l'hypothèse thomiste du recours à Dieu, est écartée; la deuxième est critiquée dans les lignes qui suivent le passage cité; mais cette critique semble bien plutôt destinée à détourner d'une caricature de cette thèse pluraliste qui serait l'œuvre de l'intérêt et de la superstition. Les grandes lignes de la thèse sont marquées par les articles Leucippe et Epicure. Des atomes insensibles ne peuvent constituer par leurs combinaisons des êtres pensants; la cause ne peut donner que ce qu'elle a; on ne comprend même pas que leurs combinaisons fortuites aient pu constituer un monde, c'est-à-dire un ensemble organisé. Pourquoi ne pas accorder aux atomes outre la force de se mouvoir, la pensée elle-même ! « Je sais bien qu'en la leur donnant, ils n'eussent pas évité toutes les difficultés : on eut pu encore les accabler d'objections très insolubles. Mais ce n'est pas peu de chose que de parer une partie des coups. Remarquons que de très grands philosophes avaient fait consister les principales propriétés de l'âme dans la force de se mouvoir (cf. Aristote de anima). C'était par cet attribut qu'ils l'avaient caractérisée et définie. Eut-on pu trouver étrange que ceux qui donnaient aux atomes le principe du mouvement leur eussent donné une âme ». Leucippe, E. Y a-t-il là mieux qu'une vue rapide et superficielle, ou même mieux qu'une transposition de l'opinion célèbre de Locke que Dieu peut donner la pensée à un ensemble matériel ? il est difficile de décider; et même à l'occasion d'une idée qui

paraît lui être chère, Bayle ne se départit pas de sa méthode habituelle et il se contente d'orienter la pensée de son lecteur, lui laissant le soin de développer en toutes ses conséquences une thèse positive.

18. C'est encore à la révélation qu'il faut recourir pour écarter sans appel les objections contre la Providence tirées de l'existence du mal, ces discussions sur la Providence courent à travers le Dictionnaire où de nombreux articles lui sont consacrés et encore à la fin un éclaircissement tout entier; les Réponses aux questions d'un Provincial réfutent tout au long le *De origine mali* du Docteur King, ouvrage qui fit quelque bruit à cette époque et que Hume juge encore bon de citer dans ses Dialogues, II, 436. L'article Anaxagoras, R a déjà montré que les philosophes sont incapables de juger du plan de l'Univers alors qu'ils n'en peuvent voir qu'une petite partie; ils peuvent seulement affirmer en gros la bienveillance divine sans pouvoir montrer comment et pourquoi elle s'exerce dans les cas particuliers, que la Toute puissance du Créateur n'était pas astreinte à réaliser tel monde particulier, celui-là même dont l'intelligence célèbre la perfection en aveugle. « Il faut s'arrêter à cette raison générale : la sagesse de l'ouvrier est infinie; l'ouvrage est donc tel qu'il doit être. Le détail nous passe : ceux qui veulent y entrer ne se sauvent pas toujours du ridicule ». La défense de Dieu par King est vaine; une fois le mal divisé en mal d'imperfection, en mal physique et en mal moral ou péché, on peut facilement montrer que le premier peut, pour la discussion, se ramener aux derniers. « Un boiteux qui serait content de sa condition serait plus heureux qu'un homme bien fait qui ne serait pas content de la sienne ». Ce qui fait question, c'est donc la réalité des souffrances physiques et de la malignité humaine. On ne peut user de cette justification extrinsèque qui consiste à montrer les hommes amoureux en fait et amoureux passionnés de la

vie; cet amour est fait de la crainte de la mort que ressent aussi le chrétien le plus assuré de la vie paradisiaque. Si peu d'hommes se suicident, c'est que ce geste demande un degré de courage qui ne se rencontre pas toujours, c'est qu'il faut à l'avance braver la honte qui rejaillira sur le cadavre et sur la famille; c'est qu'il faut ne pas craindre la damnation éternelle; peu se suicident donc, mais il n'y a pas d'homme qui accepterait de revivre telle quelle l'existence qu'il vient de vivre. On ne peut pas plus se dégager en déclarant que Dieu a seulement permis le mal; on ne permet que ce qu'on ne peut empêcher et il faudrait montrer que le mal était nécessaire; il faudrait alors accorder avec les Anciens que la Matière incréée et indocile possède une puissance de limitation ou avec les Manichéens qu'un principe du Mal lutte contre le principe du Bien, contre Dieu.

Il faut considérer la réalité dans le détail de ses imperfections, ne pas en tenter une défense globale et superficielle. Peut-on dire que les maux physiques soient des moyens utiles à la conservation et à la prospérité de l'homme et qu'en définitive ce soient des biens; le dogme de la félicité éternelle au Paradis vient contredire cette affirmation. En outre bien des douleurs nous apparaissent inutiles, entre autres celles d'un homme mortellement blessé et celles de l'accouchement. King, il est vrai, préfère cette voie pour la propagation de l'espèce aux deux autres voies de l'immortalité et de la création d'individus de remplacement, mais il ne parvient pas à justifier ses préférences. Admettons que les enfants souffrent en expiation du péché originel, ce qui ne paraît pas juste, comment justifiera-t-on les souffrances des bêtes. Le recours aux lois générales et à la simplicité des voies de Dieu n'apporte pas une solution plus heureuse. On soumet ainsi la création à une nécessité antérieure à Dieu; comment une matière inerte a-t-elle pu opposer une

résistance si petite soit-elle à la toute puissance divine et d'autre part l'on constate que toutes les créatures ne sont pas sujettes aux mêmes imperfections; l'homme ne pouvait-il comme les saints et les anges, échapper à l'ignorance et à l'erreur.

Veut-on expliquer l'existence du mal moral par la liberté humaine; on tombe dans d'inextricables difficultés. Il n'est pas vrai que le sentiment de notre indépendance nous procure une satisfaction éminente; les hommes préfèrent s'en remettre à leur Ange gardien, à la fortune ou à Dieu lui-même. Il n'est pas vrai que notre liberté ne pouvait pas être déterminée par quelque action divine; les bienheureux au Paradis subissent constamment une action divine qui les tourne du côté du bien. Était-ce un présent digne de Dieu que cette liberté dont-il savait que nous abuserions, donne-t-on des conteaux aux enfants et leur laisse-t-on s'ils en ont ? Donne-t-on à un prisonnier un cordon de soie dont on sait qu'il l'utilisera pour s'étrangler ? Une mère laisse-t-elle ses filles aller au bal si elle sait que leur vertu y sera en danger ? Il fallait à notre liberté des correctifs ce qui n'était pas impossible. Disons-nous que Dieu n'a pas prévu les mauvais effets de notre activité libre, c'est nier la prescience divine et tomber dans l'hérésie socinienne. En outre la toute puissance divine pouvait sans aucune difficulté prévenir l'action de la liberté humaine; elle pouvait par exemple attacher « le plus doux plaisir avec la persuasion qu'aurait l'homme de ne s'être pas déterminé sans une assistance particulière d'en haut qui le préservait d'un mauvais choix ». 666 a. La toute puissance divine ne peut subir aucune limitation. « Dieu ne choisit pas une chose parce qu'elle est bonne, mais il la rend bonne en la choisissant; il résulte de là : 1° que si le système que nous voyons établi a été préféré à tous les autres qui étaient dans l'entendement divin, ce ne fut pas parce qu'il était le meilleur; 2° que dans l'infinité

de systèmes que la science de Dieu lui représentait, il n'y en avait aucun qu'il ne fut possible et libre à Dieu de choisir; 3° que le système quelconque qu'il aurait choisi lui serait devenu bon et agréable et lui eut servi à déployer sa bonté et ses autres attributs; 4° qu'il eut donc pu choisir un système selon lequel aucun conflit des éléments, aucun choc des corps n'eut été cause que les habitants de la terre sentissent de la douleur, ni rien qui les inclinait vers un mauvais choix ». 668 a. Or aucun homme n'a jamais joui d'un parfait bonheur; la condition humaine est une alternative d'élévation et d'abaissement. L'histoire n'est à proprement parler qu'un recueil des crimes et des infortunes humaines encore que l'on y découvre quelques exemples de vertu et de bonheur. Ajoutez à cela l'horreur du dogme de la damnation éternelle qui ne peut se justifier par l'exemplarité que jusqu'à la Résurrection. Cf. Hume II, 436 sqq.

La Raison humaine ne peut se tirer de toutes ces difficultés; elle donne dans le manichéisme qui lui paraît plus conforme à l'expérience alors que si elle consulte l'idée de l'ordre, elle admettra qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout puissant et doué de toutes sortes de perfections. Dans ses incertitudes elle ne peut qu'abdiquer et s'en remettre à la Révélation.

19. Ainsi nous revenons toujours à la Révélation parce que la raison est impuissante à nous procurer aucun principe de Religion naturelle; son infirmité ne lui permet pas davantage de discerner les miracles des faits extraordinaires mais naturels. D'une manière générale, on peut dire que tout phénomène est un effet des lois de la nature, surtout si ce phénomène se révèle indifféremment aux infidèles et aux orthodoxes. Mais souvent la crédulité, le fanatisme, l'envie de consoler les peuples et de dissiper les craintes, autant de causes purement humaines, expliquent que l'on prenne pour des faits miraculeux des phénomènes naturels.

Ceux-ci parfois ont tous les caractères convenables pour prêter à la confusion et Pomponace n'avait pas tort lorsqu'il attribuait des guérisons obtenues par le contact des reliques non à la vertu de ces ossements, mais à l'imagination des malades ou, comme disent les controversistes religieux, à la bonne volonté de ceux qui y recourent et qui reçoivent de Dieu leur récompense. Aussi s'explique-t-on que les sectes rivales nient réciproquement la valeur des miracles vrais ou supposés que chacune accueille. Les Sarrazins ne se convertirent pas lorsque repoussa la main de Jean Damascène pas plus que les Egyptiens lors des miracles de Moïse. Non seulement les païens se raillent des miracles chrétiens, « les communions chrétiennes font paraître les unes contre les autres une partie de cet esprit...; s'ils ne peuvent point nier le fait, ils l'expliquent par des causes naturelles et compilent dans les naturalistes et les relations de voyageurs mille événements semblables ». Jonas B. Mais il ne faut pas tomber dans l'erreur de Spinoza qui confond la Nature et Dieu et déclare en conséquence qu'il n'y a pas de miracles, puisque tous les phénomènes sont les effets d'une cause aveugle et nécessaire et que nul d'entre eux ne peut arriver, qui soit contraire aux lois de la Nature. Il y a des miracles qui interrompent l'ordre de la nature; ce sont des signes non-équivoques, réservés aux orthodoxes, que Dieu leur montre par excès d'amour pour soutenir leur foi ou les retirer de la perdition; ils se justifient par la doctrine bien plus qu'ils ne la justifient. Leur incompréhensibilité fatigue peut-être les professeurs en théologie; mais elle est un agrément pour le vulgaire qui s'accommode beaucoup mieux d'une doctrine mystérieuse; « on admire beaucoup plus ce qu'on ne comprend point; on s'en fait une idée plus sublime et même plus consolante..... La grandeur, l'autorité et la souveraineté de Dieu demandent que nous cheminions par foi et non point par vue ». Socin H.

20. De même que la superstition a égaré l'opinion humaine touchant les miracles, de même elle l'a égarée touchant la valeur pratique de la religion. On peut croire de la foi la plus vive et mener la vie la plus dissolue; les principes ne dirigent pas la conduite humaine. Cette opinion de Bayle souleva en son temps de nombreuses controverses d'autant plus que les *Pensées sur la Comète* tout particulièrement donnent de nombreux exemples d'athées spéculatifs célèbres pour la pureté de leurs mœurs. Epicure et ses premiers disciples sont reconnus personnes d'honneur au témoignage d'auteurs dignes de foi dont Clément d'Alexandrie. Cette idée d'un désaccord entre la morale et la religion se retrouve chez Hume; il n'est pas sûr qu'elle provienne uniquement de Bayle; c'est une idée à la mode au début du XVIII^e siècle, au moins chez les libertins; mais il est toutefois curieux de noter que l'essai sur la providence particulière met dans la bouche d'Epicure la doctrine que l'athéisme est capable de fonder une société stable, paisible et heureuse.

Ce rapide exposé permet de comprendre pourquoi les œuvres de Bayle agissent à la manière d'un ferment intellectuel sur l'esprit de ses contemporains et de ses successeurs : s'agit-il de critiquer, l'esprit humain n'a jamais produit d'argumentation plus séduisante; des faiblesses s'y révèlent sans doute çà et là; mais elles sont masquées par cette verve dialectique qui pétillie sans cesse en de fulgurantes attaques; s'agit-il d'affirmer, aussitôt les phrases semblent devenir réticentes; elles semblent s'exprimer à regret et elles se teintent de je ne sais quelle nuance qui en fait soupçonner la véracité; à tort sans doute, mais tout se passe comme s'il y avait une simple déférence extérieure aux opinions reçues. Ainsi se présente cette soumission de la raison à la Révélation, maintes fois réitérée; les difficultés ont été portées à leur comble; il semble qu'il doive être définitivement rejetée la notion critiquée,

organisation intentionnelle du monde ou Providence particulière par exemple; mais la révélation intervient et établit avec d'autant plus d'assurance que la doctrine a été plus critiquée; le doute semble chassé et il reparaît encore, car Bayle remarque comme malicieusement que la propension à l'erreur ou au doute est si grande dans l'esprit humain qu'en fait la Révélation ne suffit pas à extirper complètement les thèses dangereuses; il est incapable de rien affirmer solidement et c'est avec raison que Hume en fait un excellent professeur de scepticisme, surpassé seulement par l'évêque Berkeley l'apôtre de l'immatérialisme.

Mais Hume devait dépasser Bayle; celui-ci, bien qu'amoureux des idées claires cartésiennes, reste encombré de survivances métaphysiques; celui-là au contraire est un baconien épris de méthode critique et de science précise; il soumet à l'analyse des notions, comme l'idée de causalité, que Bayle ne songe pas à discuter. Bayle est encore du XVII^e siècle et s'engage en des joutes dialectiques : Hume appartient au XVIII^e et croit à l'excellence de la science expérimentale.

Quoiqu'il en soit, on aurait tort de sous-estimer l'influence du Dictionnaire et des autres œuvres critiques de Pierre Bayle sur la pensée de Hume. Celui-ci y a puisé des leçons d'audace dialectique et de clarté et s'y est confirmé dans ses qualités naturelles.

21. C'est un sentiment plus mêlé que le Traité de l'existence et des attributs de Dieu dut laisser, après lecture, dans l'esprit de Hume. Celui-ci avait dû venir y chercher la solution définitive, qui le fuyait toujours, du problème capital de la Religion naturelle; et il avait dû y venir avec avidité, confiant en la renommée que Fénelon s'était acquise en Angleterre. La première partie du Traité, la Démonstration tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme, tout à fait dans le goût de cette époque avait été traduite dès 1713 en anglais par Abel Boyer qui avait déjà traduit le Té-

lémaque. Hume ne s'en était pas tenu à la lecture de cette première partie. Le Cahier de notes montre qu'il s'était aussi intéressé à la 2^e partie beaucoup plus abstraite. « Trois preuves de l'existence de Dieu : 1^o Quelque chose de nécessairement existant et ce qui existe ainsi est infiniment parfait. 2^o L'idée de l'infini doit venir d'un être infini. 3. L'idée de l'infinie perfection implique celle de l'existence actuelle ». Fénelon semble avoir été pour Hume le représentant de la théologie purement métaphysique qui se complait dans une argumentation à priori; Hume ne semble pas en effet avoir apprécié particulièrement Descartes et Spinoza qu'il ne cite jamais expressément et qu'il connaît sans doute à travers Bayle. Fénelon n'a pas manqué de lui paraître un disputeur plus vigoureux que Samuel Clarke. Peut-être encore le livre du Chevalier de Ramsay « l'Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon » a-t-il attiré plus particulièrement l'attention de Hume sur le prélat champion du catholicisme : peut-être aussi les rapports de Fénelon et de Madame Guyon, puisque Hume, dès son adolescence, se révèle comme curieux du mysticisme et des mystiques français et Madame Guyon a déjà une renommée européenne.

Fénelon considère comme un argument populaire la preuve de l'existence de Dieu tirée du spectacle de la nature : c'est « une voie moins parfaite », mais à la portée des esprits les plus médiocres. « C'est une philosophie sensible et populaire dont tout homme sans passions et sans préjugé est capable ». 37 b. L'idée essentielle en est que le hasard ne peut-être la cause de l'adaptation et de l'organisation que l'art peut seul expliquer. « Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi » 38 a, se poursuit alors une revue des principales merveilles de l'univers; adaptation et organisation parfaites sont découvertes en différentes

réalités, choses ou êtres; la terre enferme tous les trésors et produit tous les fruits; les divers terroirs se complètent les uns les autres comme les montagnes et les vallées, immense avantage pour l'espèce humaine, puisque les hommes sont contraints d'entrer en relation pour satisfaire leurs besoins par des échanges. Les plantes nous fournissent des aliments et nous réjouissent de leurs fleurs et de leurs verdure. L'eau, par sa fluidité et sa densité, permet la navigation; le flux et le reflux la facilitent ainsi que les vents périodiques, moussons et alizés. Les terres sont arrosées et fertilisées soit par les pluies soit par la rosée soit encore dans les pays secs par des inondations régulières. L'air et l'adaptation de sa densité à la respiration, le feu et ses nombreux emplois, le ciel, spectacle admirable et varié, les mouvements diurne et annuel de la terre, la régularité des mouvements des astres sont ensuite vantés. Mais rien ne surpasse la machine animale et la machine humaine; il y a en elles de quoi les défendre contre ceux qui les attaquent pour les détruire; elles se renouvellent par la nourriture; elles perpétuent leur espèce par la génération; instinct de conservation, fonctions de nutrition et de génération sont minutieusement étudiés et Fenelon insiste d'une manière particulière sur le rôle heureux de l'instinct; il y a parfois des erreurs ou des défaillances; mais c'est inévitable. « Il ne peut y avoir dans les ouvrages d'une puissance infinie qu'une perfection finie; autrement Dieu ferait des créatures semblables à lui ce qui est impossible. Il ne peut donc mettre de la perfection et par conséquent de la raison dans ses ouvrages qu'avec quelque borne. La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison ». 49 b. Fénelon aborde ici déjà le grave problème de l'existence du mal et écarte l'objection classique de l'imperfection des créatures par un recours à la nature du parfait et de l'infini; il ne peut y avoir qu'un seul être parfait et infini.

L'étude de l'instinct fournit également à Fénelon l'occasion de préciser les rapports de la matière et de la pensée; soutient-on que la matière est capable de diverses configurations et que certaines ou une seule de ces configurations la fait penser, aussitôt l'on demande quelle est cette configuration particulière et qui a déterminé la matière à prendre précisément cette configuration. « En un mot qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matière pense et dont la moindre ne pourrait être retranchée sans que la matière cessât aussitôt de penser ? Si vous dites que c'est le hasard, je réponds que vous faites le hasard raisonnable jusqu'au point d'être la source de la raison même. Etrange prévention de ne vouloir pas reconnaître une cause très intelligente d'où nous vient toute intelligence et d'aimer mieux dire que la plus pure raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes dans un sujet tel que la matière, qui, lui, est incapable de connaissance. En vérité il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre que de dire des choses si insoutenable » 50 a.

Vient ensuite le détail du corps humain; la formation en est incompréhensible; merveilleuse structure des os et des articulations, des nerfs et des muscles, de la peau belle et résistante, de ses pores, des vaisseaux sanguins, du squelette, beauté et adaptation parfaite de la tête, du visage et des organes de sens, juste proportion de la taille humaine et convenance de sa stature droite; Fénelon n'oublie aucun des arguments familiers aux esprits religieux curieux de sciences naturelles; une remarque caractéristique pourtant. « Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas toujours agréables à voir comme les extérieures, mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il fallait même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur et qu'ainsi un homme ne put la découvrir et entamer cette machine dans un

autre homme qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs quand un homme en voit un autre qui est blessé ». 53 a. L'Auteur de la Nature n'est pas seulement un merveilleux ouvrier qui sait tirer tout le parti possible de la matière; il a égard également aux sentiments qu'il veut développer dans les cœurs humains.

22. L'examen de la pensée est l'occasion d'un retour sur les rapports de la pensée et de la matière; l'argumentation ne varie pas. « Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications, si justes et si précises à une matière vile et uniforme pour en former le corps d'un enfant et pour le rendre peu à peu raisonnable » 56 a. Merveille encore que l'union de l'âme et du corps, de deux natures si différentes, que l'action de la volonté sur le corps. « Quel prodige ! mon esprit commande à ce qu'il ne connaît point et qu'il ne peut voir, à ce qui ne le connaît point et qui est incapable de connaissance; et il est infailliblement obéi » 57 b. « Mon cerveau est comme un cabinet de peintures dont tous les tableaux se réuniraient et se rangeraient au gré du maître de la maison » 58 a. L'esprit lui même est un mélange incompréhensible de grandeur et de faiblesse; « il ignore ses propres pensées et ses propres volontés : il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit ni ce qu'il veut » ; mais il spéculé l'infini, il enferme des idées universelles, éternelles et immuables. Ce sont là des idées qui manifestement nous dépassent; l'idée de l'infini ne vient pas de l'activité de l'esprit qui additionne le fini, ou qui supprime les bornes du fini; « c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. Nous le connaissons si bien que nous le distinguons précisément de tout ce qu'il n'est pas et que nulle subtilité ne peut nous mettre aucun autre objet en sa place. Nous le connaissons si bien que nous rejetons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connaissons si bien que

c'est en lui seul que nous connaissons tout le reste, comme on connaît la nuit par le jour et la maladie par la santé... Le prend on dans le néant ? L'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini si l'infini n'est point. Notre esprit si faible et si court ne peut se former par lui même cette image qui n'aurait aucun patron. Aucun des objets extérieurs qui nous environnent ne peut nous donner cette image; car ils ne peuvent nous donner l'image que de ce qu'ils sont; et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait » 60 b.

L'ensemble des idées éternelles et immuables c'est la raison règle de mes pensées, qui me corrige et me redresse. « Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison; mais je parle de ma raison sans pénétrer la force de ce terme, comme je parle de la nature et de l'instinct sans entendre ce que signifient ces expressions... Ainsi ce qui paraît le plus à nous et être le fond de nous mêmes, je veux dire notre raison est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air qui est un corps étranger ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux... Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps. Ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre et il luit en même temps dans les deux hémisphères; il brille autant sur nous la nuit que le jour; ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme; on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché ». 61 a b-62 b.

On découvre encore en l'homme d'autres traces de

la Divinité; la connaissance des nombres, même prodigieux, qui implique et la connaissance de l'unité et celle de l'infini; et l'unité parfaite, c'est Dieu et Dieu seul; la liberté « espèce de puissance divine » « puissance qui tient de l'infini » fondement de toute règle des mœurs, de toute morale.

Cet examen des idées éternelles et immuables de la raison prépare la 2^e partie du Traité; mais avant d'y parvenir, il faut encore écarter les objections des épicuriens. « Dans le total de l'éternité sont renfermés tous les systèmes; il n'y en a aucun que le concours des atomes ne forme et n'embrace tôt ou tard... l'Illiade est donc renfermée dans ce recueil infini de combinaisons des caractères de l'alphabet »... et le monde actuel également. Fénelon répond par une critique de l'idée de nombre infini; on peut en retrancher une unité et l'on obtient un nombre fini, quoique très grand; n'est ce pas une absurdité de dire que l'opération inverse, l'addition d'un nombre fini et de l'unité, puisse avoir comme somme le nombre infini; en outre on peut toujours ajouter une unité à un nombre; donc on peut en ajouter une au nombre infini et le nombre ainsi constitué est plus grand que le nombre infini, ce qui est absurde. Enfin, ajoute naïvement Fénelon, « si on supposait ce principe (possibilité d'une quantité infinie de combinaisons entre atomes) on ne pourrait plus distinguer jamais les ouvrages de l'art d'avec ceux des combinaisons qui seraient fortuites comme des coups de dés ». 71 a. Fénelon passe ensuite à l'attaque et montre l'absurdité de l'épicurisme; il en montre les postulats fabuleux, l'éternité et l'indépendance des atomes, qualités qui appartiennent en propre à la perfection, l'origine corporelle du mouvement; la contradiction entre le clinamen et les thèses essentielles de l'épicurisme. Dans les paragraphes relatifs au mouvement, Fénelon insiste encore sur la thèse de l'inertie de la matière qu'il a déjà soutenue à l'occasion de l'instinct et de la

pensée. « Le mouvement est tellement accidentel et surajouté à la nature des corps que cette nature des corps ne nous montre point une règle primitive et immuable suivant laquelle ils doivent se mouvoir et encore moins se mouvoir selon certaines règles » 72 b. Bayle avait déjà insisté sur l'importance pour le matérialisme de la thèse de la matière animée et sur la force de la position stratonicienne; Toland, empruntant à Newton certaines de ses affirmations, va soutenir avec quelque apparence de vérité que la constitution du monde s'explique par les combinaisons d'une matière active; sa doctrine est au moins spécieuse et Hume l'utilisera au moins comme hypothèse de travail.

Quand aux ombres qui se révèlent dans le spectacle de la nature, ce ne sont qu'apparences; l'existence du mal s'explique par la liberté humaine, par la nécessité de punir les méchants et d'éprouver les justes, enfin par la nécessité d'un ordre général. « La main de Dieu éclate partout jusque dans un ver de terre. Le néant se fait sentir partout jusque dans les plus vastes et les plus sublimes génies... Que l'homme admire donc ce qu'il entend et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas » 75 b; et la démonstration s'achève par une prière passionnée à Dieu intimement présent à tout l'Univers, cette prière que Berkeley jugeait bon de transcrire, après avoir loué l'œuvre de Fénelon, dans le *Guardian* du 30 mai 1713.

23. La deuxième partie du *Traité*, la *Démonstration* de l'existence et des attributs de Dieu tirée des idées intellectuelles, s'inspire des « Méditations » cartésiennes. Elle part du doute méthodique, trouve l'évidence dans le *Cogito* et dans les idées claires et parvient à la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'imperfection de l'être humain qui a besoin pour exister du secours d'autrui, du secours de l'être parfait, la perfection comprenant l'existence par soi-même et la puissance de donner l'existence; la preuve tirée de la présence en

nous de l'idée d'infini vient ensuite; c'est une idée très incomplète mais très précise; ce n'est pas une idée négative; elle est au contraire très positive; on ne pourrait l'obtenir par accroissement du fini; entre le fini et l'infini, il y a une distance infinie infranchissable. « Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc; si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter. Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie, comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné ? D'ailleurs qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner ? Le sera-t-elle faite elle-même ? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite ? Où en sommes-nous ? et quel amas d'extravagances ! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui ». 87-88.

Cette présence immédiate de Dieu en l'esprit humain fait de celui-ci un prodige; elle élève le fini jusqu'à l'infini et en fait la grandeur sans pouvoir nécessairement lui enlever les caractères du fini, sa faiblesse et ses erreurs. La troisième preuve est tirée de l'idée de l'être nécessaire, c'est l'argument ontologique; l'existence de l'être parfait est contenue dans son essence; c'est un raisonnement abstrait qui échappe à quelques esprits en raison de son extrême simplicité; « tout s'y réduit à deux règles, l'une de pure métaphysique que nous avons admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables; l'autre est de

pure dialectique qui est de tirer la conséquence immédiate et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme » 89 b.

Fénelon en vient à la thèse spinoziste ou plutôt à la thèse qu'à cette époque on attribue à Spinoza : l'être infini est l'univers matériel, immobile et éternel dans l'ensemble, mais dont les parties sont animées d'un mouvement continu. Fénelon lui oppose tour à tour que le tout n'est que l'assemblage des parties et se meut aussi; — qu'un tout constitué par assemblage de parties réellement distinguées ne peut posséder l'unité parfaite, souveraine et infinie et qu'une unité réelle entraîne l'identité réelle des parties et une infinité de contradictions absurdes comme l'identification des contraires, — dès qu'on rejette cette identité réelle, le Tout n'a plus d'unité réelle et ne peut être parfait; — enfin être, bonté et perfection sont précisément la même chose; or à supposer un univers matériel infini, on ne pourrait lui accorder la perfection; la masse infinie de l'univers ne pense pas et la pensée est une perfection.

Intervient encore une nouvelle preuve de l'existence de Dieu tirée de la nature des idées universelles, nécessaires, éternelles et immuables de la Raison. Ces idées paraissent constituer le fond même de mon être, possèdent les caractères de Dieu et existent réellement; « rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable ». 94 b. C'est donc Dieu, « c'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux pour s'accommoder à ma portée toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir ». 95 a. « Le même Dieu qui me fait être, me fait penser; car la pensée est mon être. Le même Dieu qui me fait penser n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée, il en est encore l'objet immédiat; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible ». Des difficultés surgissent de l'imperfection et de la distinction de nos idées, de la connaissance des individus qui diffèrent des idées.

universelles. Les premières difficultés s'éliminent facilement. « Dieu voit une infinité de degrés de perfection en lui qui sont la règle et le modèle d'une infinité de créatures possibles qu'il est libre de tirer du néant. Ces degrés n'ont rien de réellement distingué entre eux; mais nous les appelons degrés parce qu'il faut bien parler comme on peut et que l'homme fini et grossier bégaye toujours quand il parle de l'être infini et infiniment simple... Chaque degré de communication possible constitue une essence probable qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres... Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des espèces et voilà en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables... Cela étant, il est aisé de voir comment nos idées sont imparfaites. Dieu ne nous montre pas tous les degrés infinis d'être qui sont en lui : il nous borne à ceux que nous avons besoin de concevoir dans cette vie ». 95-96. Il n'y a donc pas en Dieu de division, ni même de divisibilité; toutefois la substance divine est communicable avec une espèce de divisibilité par degrés. La connaissance des individus dont l'être singulier « est vrai et intelligible selon la mesure dont il existe par communication », se produit par une action modificatrice de Dieu sur l'intelligence humaine; car Dieu à tout moment, par une création toujours actuelle, modifie mon être et mon intelligence.

« Ainsi je vois Dieu en tout ou, pour mieux dire, c'est en Dieu que je vois toutes choses; car je ne connais rien et je ne distingue rien et je ne m'assure de rien que par mes idées. Cette connaissance même des individus où Dieu n'est pas l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intelligibilité et à moi l'intelligence actuelle. C'est donc à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu », 98 b.

Le Traité est virtuellement fini dès lors; un dernier chapitre établit encore quelques attributs de Dieu, unité, simplicité, immutabilité, éternité, immensité et science. Rien d'original; pas même cet aveu terminal de l'impossibilité d'une connaissance réelle de la nature infinie de Dieu. « Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon faible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur et par là je retombe à contretemps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'est pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu; pardonnez les bégayements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection ». 118.

Cette oraison, tout comme celle qui termine la première partie du Traité, ne manque pas de grandeur; mais elle est restée sans effet sur Hume qui a dû la tenir pour un bel éclair d'enthousiasme, sans aucune valeur probante. Fénelon ne l'a intéressé que par sa dialectique abstraite; il est le théoricien de l'argument ontologique comme l'indique la note citée au début du paragraphe 21; il est encore l'adversaire de la doctrine du mouvement spontané de la matière, comme l'a retenu la note immédiatement antérieure « Certains prétendent qu'il ne peut y avoir aucune nécessité, selon le système de l'athéisme » parce que même la matière ne peut être déterminée sans quelque chose de supérieur pour la déterminer ». Fénelon.

*

* *

24. Toutes ces œuvres, assez dissemblables les unes des autres pour l'inspiration, agissent cependant de manière concordante sur l'esprit de Hume; un Plutarque

dont on ne peut soupçonner les convictions religieuses, fut l'allié d'un Cicéron ou d'un Bayle dont la foi fut au moins plus chancelante; un Fénelon ne put orienter l'esprit de son lecteur autrement qu'un Fontenelle ou même qu'un Lucrèce. Les preuves à priori de l'existence de Dieu, pour un empiriste résolu, sont de simples jongleries dialectiques qui n'engagent pas la réalité. Le spectacle de la nature est bien ambigu; on peut en admirer l'organisation; mais l'objection éternelle ne peut être éludée; d'où vient le mal? comment la bienveillance divine, souverainement sage et toute puissante, l'a-t-elle voulu? car il s'agit bien d'une volonté expresse, quelque tempérament que l'orthodoxe pense apporter ici; Dieu n'est visible dans le ciel et dans la nature que si on les considère d'un regard prévenu.

La thèse mécanistique, la thèse matérialiste, s'offre au chercheur; l'ordre du monde est celui d'un système en équilibre dont les divers éléments sont suffisamment adaptés l'un à l'autre puisque cet équilibre se maintient; le mélange intime d'ordre et de désordre, de perfection et d'imperfection que le monde réalise s'explique alors de manière pertinente. Mais comment des atomes aveugles peuvent-ils produire l'intelligence humaine? comment l'irrationnel pur peut-il être la cause du rationnel? La solution de Bayle n'est pas satisfaisante; les atomes animés sont de véritables forces occultes, et ils nous ramènent à une mythologie peu satisfaisante.

L'agnosticisme veut éliminer toutes les difficultés; pleinement confiant dans la sagesse et la bonté divines, il n'ignore rien des misères humaines; mais comme il abaisse l'infirmité de l'homme devant la richesse de Dieu, il tente de concilier les contradictoires selon les hommes par un recours à l'incompréhensible; comment osons nous juger du mystère divin selon la norme humaine. La raison veille; si elle n'est pas complètement subjuguée par la coutume et l'éducation, si elle ne s'est

pas liée par les pratiques superstitieuses, elle n'abdique pas sans répugnance devant la foi; et elle s'essaie encore à comprendre; ou bien elle ne fait que rétablir les doutes dans l'esprit; ou bien dans une réaction violente elle nie; scepticisme ou athéisme, tel est le résultat des efforts de la raison.

De cette situation toujours pénible, l'histoire ne peut la tirer; il y a des miracles : Fontenelle, après Plutarque, a mis Hume en garde contre les supercheries intéressées des prêtres; Bayle, sans nier la possibilité théorique du miracle, lui a révélé combien pratiquement il était difficile de croire en la valeur d'un miracle particulier; il faut déjà avoir la foi. Toute certitude échappe au jeune philosophe déjà naturellement porté au doute; le problème philosophique s'impose à lui avec une nécessité que chaque lecture accroît et chaque fois la solution devient plus lointaine et plus estompée. Ce ne peut être que le doute ou la fuite consolante dans une foi obstinée.

II^e PARTIE. — *Les controverses religieuses en Angleterre au début du XVIII^e siècle. Le rationalisme orthodoxe et le rationalisme déiste.*

25. A l'époque où Hume passe son adolescence en lectures philosophiques et morales (1727-1734), l'Angleterre et l'Ecosse ne sont pas complètement remises des profondes convulsions politiques et religieuses qui les ont bouleversées dans la deuxième moitié du dix-septième siècle; les luttes violentes ont cessé, la tranquillité maternelle est assurée; mais les polémiques font rage; les Anglais et même les Anglaises se rangent dans l'un des partis politiques adverses, whigs et torys; et les controverses les plus vives mettent aux prises les partisans de la Haute Eglise, les presbytériens et les dissidents.

Le puritanisme qui, de 1587 à 1640, s'était développé à l'extrême en Angleterre par la méditation continuelle de la Bible, la religion farouche des dissidents, cet enthousiasme sacré des « Côtes de Fer » de Cromwell, le calvinisme intempérant des premiers presbytériens écossais ne sont plus, semble-t-il, que souvenir d'eux-mêmes; l'acte de tolérance de 1689 qui établissait pratiquement la liberté des cultes et permettait à tous les dissidents de professer leur foi sans crainte de persécution, avait fait disparaître toute occasion de surexcitation fanatique; il n'est même plus de bon ton d'afficher sa piété; les « Saints » n'ont plus bonne réputation; ils avaient imposé aux Anglais une pénitence trop longue et trop pénible; les gentilshommes de la Restauration et les bourgeois eux-mêmes se sont déjà égayés à la lecture d'Hudibras, où Samuel Butler accuse d'hypocrisie et d'égoïsme les fanatiques de la véritable église militante « qui étaie sa foi sur le saint texte de la pique et du fusil... Plus revêches, plus maussades, plus atrabilaires qu'un chien enragé et qu'un singe malade, ils prennent chaque jour le mauvais chemin avec plus de soin que d'autres ne prennent le bon ». Les bourgeois du roi constitutionnel Guillaume III et de la reine Anne lisent avec autant de malin plaisir dans le Spectateur la description du caractère d'une dévote presbytérienne; ils estiment que la véritable piété n'engendre pas la tristesse et que le superstitieux se retient de vivre. Le poète des Nuits, si enclin pourtant à l'enthousiasme, pose comme un dogme la souveraineté de la raison et quand les méthodistes se réclament de lui, il refuse leur hommage et proclame son horreur de l'enthousiasme. Avant lui déjà Shaftesbury dont les écrits sont une suite de ravissements, avait accablé l'enthousiasme farouche et grossier des réfugiés camisards; aussi lorsqu'en 1707 Elie Marion et le mathématicien Fatio Duillier, réfugié à Londres, confiant en la toute puissance de la foi, avaient ins-

tamment sollicité de la reine la permission de ressusciter un mort et avaient convié le peuple en l'église de Saint-Paul pour assister au miracle, les londoniens qui se rendirent à son invitation, le firent par curiosité sceptique.

Mais si l'enthousiasme ne règne plus en maître, il y a encore de nombreux enthousiastes dont la ferveur ne demande qu'à s'exercer; Young, comme on le notait quelques lignes plus haut, tout épris de raison qu'il soit, est emporté par son enthousiasme jusqu'aux confins du mysticisme; et ce ne sont pas seulement les méthodistes qui le reconnaissent pour leur poète malgré ses rebuffades, mais tous ses contemporains; et le succès des Nuits prouve abondamment que Young avait été l'interprète de sentiments familiers à tous les esprits. D'autre part la prompte propagation du méthodisme ne peut guère s'expliquer que par un véritable appétit de mysticisme; si un Whitefield dans un prêche en pleine campagne aux environs de Bristol émeut jusqu'aux larmes vingt mille mineurs (1739), c'est sans doute par son éloquence poignante, c'est aussi que des âmes rudes ont toujours tendance au mysticisme. qu'une certaine religiosité vit d'une vie latente au fond des âmes les plus asservies aux soucis matériels, que la moindre occasion en favorise le développement. Telle est aussi la raison de livres analogues à cette biographie du Colonel James Gardiner que Doodridge publia en 1745 : comment rejeter le témoignage de cet ancien libertin qu'une vision miraculeuse a converti à la religion la plus pure : le triomphe de la vertu est un thème essentiellement populaire; et ici de plus le courage militaire s'ajoutait à la vertu. Bref il en est du début du dix-huitième siècle en Angleterre comme de toute époque en tout pays, des âmes mystiques s'y rencontrent, et même plus qu'aucun autre pays, plus qu'aucune autre époque, l'Angleterre de ce temps.

comptait des âmes mystiques; on n'efface pas radicalement toute trace de son passé immédiat.

D'ailleurs ces bourgeois pleins de bon sens, qui se défiaient de l'enthousiasme comme de la superstition — entendez, du fanatisme dissident comme du catholicisme —, ne sont pas de pures raisons; ce sont éminemment des bourgeois qui sentent très vivement la moralité, pour qui les propositions essentielles de la religion se confondent avec les prescriptions morales; et cette confusion, qui est sans doute de tous les temps, est entière à cette époque; il n'est plus qu'une seule catégorie du sacré pour qui l'on éprouve intensément respect et amour. Ainsi s'explique que les moralistes anglais du dix huitième siècle cherchent tous le principe de la morale dans l'affectivité : ainsi s'explique encore que le classicisme et le rationalisme céderont assez vite la place à un renouveau sentimental; ainsi s'expliquent enfin l'ampleur et la profondeur du réveil religieux de 1740; toute affectivité n'était pas morte en la généralité des esprits; elle n'y était même pas assoupie; elle était encore aussi vive, mais elle se laissait diriger par la raison et le bon sens.

26. Ainsi se manifeste la lassitude au lendemain de la République de Cromwell; on se défie de toutes les exaltations, celles de la raison spéculative comme celles du sentiment; on écoute les préceptes de Bacon et l'on s'adresse à la raison expérimentale. Cet avènement de l'esprit scientifique avait été préparé de longue date; et pour ne plus citer Bacon, déjà des théologiens comme John Hales « l'inoubliable » (1584-1656), avaient réclamé l'usage de la raison dans le domaine religieux lui-même. Dieu, disait celui-ci dans un sermon, nous a donné la raison pour chercher la vérité par nous-mêmes comme il nous a donné les yeux pour voir et les jambes pour soutenir notre corps; et en même temps et après lui le Dr Sprat évêque de Roclost-ter, membre de la Société Royale (1636-1713) juge que

la raison critique assure une valeur plus grande aux vrais mystères; Chillingworth (1602-1644) affirme que l'autorité ne peut se justifier que par des raisons et que se soumettre à l'autorité, c'est en définitive se soumettre à la raison (1638); Benjamin Whichcote (1609-1683), professeur au King's Collège de Cambridge écrit que la raison est d'origine divine tout comme la grâce. « Dieu se reconnaît dans les deux, dans l'une comme formant le principe de sa créature, dans l'autre comme la revivifiant et la restaurant ». Plus tard Bentley (1662-1742) considère « la droite raison comme la lampe originelle de l'âme placée là et allumée par notre Créateur pour nous diriger dans tout le cours de nos pensées et de nos actions ».

Plutôt que de poursuivre une revue qui devrait porter sur la presque généralité des théologiens de cette époque, demandons à Locke de se poser en avocat de la raison en face des enthousiastes et des illuminés, des quakers ou des plus ardents platoniciens de Cambridge. Il n'y a pas d'idées innées, l'idée de Dieu, pas plus qu'une autre; tout nous vient de l'expérience, de la sensation et de la réflexion. L'infinitude divine est dans sa totalité incompréhensible à la raison humaine; mais celle-ci peut s'en faire quelque idée par analogie avec l'infini de quantité qui naît de la composition; Dieu ne nous a donc pas donné de lui une révélation spéciale toute intérieure; Locke rejette la lumière intérieure des quakers. Dieu ne s'est toutefois pas laissé sans témoignage : la raison, par un argument d'une évidence mathématique permet de le découvrir, pourvu que notre attention ne faiblisse pas. Nous ne pouvons nier notre propre existence et nous savons de certitude intuitive qu'un pur néant ne peut pas plus produire un être réel quelconque qu'il ne peut être égal à deux droits. « Si donc nous savons qu'il y a quelque être réel et que le néant ne peut produire un être réel, c'est une démonstration évidente que de toute éternité il y

a eu quelque chose puisque ce qui n'existe pas de toute éternité a eu un commencement et que ce qui est un commencement doit avoir été produit par quelque autre réalité ». Essai IV, X, § 3. La raison permet encore certaines précisions sur la nature divine; l'Etre éternel, Dieu, est le plus puissant, le plus savant, il est immatériel. — C'est une coutume générale dans les sectes religieuses d'ajouter aux données de la raison des propositions indiscutées, et indiscutables, issues de la Révélation. Mais qu'il s'agisse d'une Révélation originale, de cette impression immédiate de Dieu sur l'esprit humain, ou d'une Révélation traditionnelle, jamais la Révélation ne peut rien établir de contraire à la Raison; une révélation ne peut nous fournir une idée simple nouvelle, puisque nous ne pourrions l'énoncer et la communiquer aux autres hommes et que nous serions contraints de dire comme Saint-Paul après son ravissement au troisième ciel : nous avons connu des réalités telles « que l'œil n'en a pas vu, que l'oreille n'en a pas entendu, que le cœur de l'homme n'en a conçu ». La révélation surtout ne peut s'opposer à la raison parce que ce serait bouleverser les principes de toute connaissance, ce serait effacer toute différence entre la vérité et l'erreur. D'ailleurs comment être certain de la divinité d'une révélation; les hommes ont toujours été très enclins à se persuader qu'ils étaient sous la direction particulière du ciel et particulièrement pour leurs actions que la raison ne pouvait expliquer, soit que leur dévotion fût pénétrée de mélancolie, soit encore qu'ils eussent assez bonne opinion d'eux-mêmes pour se juger dignes de la familiarité divine. Les enthousiastes estiment que la lumière qui les illumine vient de Dieu; elle est vive, claire et pure; elle emporte avec elle sa propre démonstration; mais qu'est-ce là sinon une forte conviction intérieure et personnelle et rien n'est plus trompeur, comme Saint-Paul lui-même l'a expérimenté. Il n'y a pas d'autre lu-

mière dans l'esprit que celle de la raison et la Révélation elle-même doit se soumettre à la raison. « Dieu, quand il crée le prophète, ne détruit pas l'homme; il laisse toutes ses facultés dans leur état naturel pour qu'il soit capable de juger ses inspirations, si elles sont ou non d'origine divine. Quand il illumine l'esprit de sa lumière surnaturelle, il n'éteint pas la lumière naturelle... La raison doit être notre dernier juge et guide en toute occasion ». IV, XIX, § 14. Notre raison, de par son caractère fini, ne peut toutefois atteindre à la connaissance totale. Les affirmations qui sont comme au-delà de nos facultés naturelles, sont la matière propre de la foi; mais bien qu'au-dessus de la raison, elles ne lui sont pas contraires : la révolte des anges contre Dieu et leur déchéance, la Résurrection des morts, telles sont des matières de foi. Aussi devons-nous définir comme suit raison et révélation. « La raison est une révélation naturelle par laquelle le Père éternel de la lumière, source toute connaissance, communique aux hommes cette part de vérité qu'il a laissée à la portée de leurs facultés naturelles; la révélation est la raison naturelle élargie par une nouvelle série de découvertes communiquées immédiatement par Dieu dont la raison atteste la vérité par le témoignage et les preuves qu'elle vient de Dieu. Ainsi celui qui chasse la raison pour faire place à la révélation éteint la clarté de l'une et de l'autre tout comme agirait un homme qui voudrait en persuader un autre de se crever les yeux pour mieux recevoir dans son telescope la lumière éloignée d'une étoile invisible à l'œil nu ». Essai IV, XIX § 4. La même doctrine se trouve dans « La rationalité du Christianisme » et dans la Lettre sur les miracles. Le titre du premier ouvrage est significatif; le christianisme y est même rendu si rationnel qu'aux yeux du rédacteur du Journal des Savants il est à peu près réduit à néant et qu'il s'y ramène à cette seule proposition : Jésus-Christ est le Messie. De même les miracles se

justifient par leur contenu; ils ne sauraient être que la Révélation de quelques vérités surnaturelles qui se rapportent à la gloire de Dieu et à l'intérêt général de l'humanité. Les simples et les ignorants ne peuvent être établis comme juges de la réalité des miracles. Seuls les philosophes qui connaissent les lois de la nature peuvent soupçonner qu'ils sont en présence d'un miracle; et, d'en décider sans appel, ils sont bien incapables; ils ne connaissent ni la nature, ni les limites des pouvoirs de tous les êtres créés, y compris les bons et les mauvais anges « c'est une entreprise trop hardie pour un homme qui vit dans les ténèbres, qui prononce au hasard et qui met des bornes à des choses qui sont à une distance infinie de sa conception ».

27. Le rationalisme de Locke, tout le rationalisme anglais, est, comme on l'a maintes fois remarqué, un rationalisme expérimental. La raison y est la raison scientifique qui profondément engagée dans l'expérience sensible l'interprète et la critique. Dès la restauration, s'est manifesté cet engouement pour la « philosophie naturelle » qui contraste singulièrement avec la crédulité des Anglais du dix septième, même d'un savant comme Sydenham, 1624-1689; il suffit de parcourir l'ouvrage de Thomas Brown, chevalier et docteur en médecine, l'Essai sur les erreurs populaires, 1647, pour comprendre à quel point ses contemporains et parfois l'auteur lui même sont imbus de préjugés grossiers. Mais dès que cesse l'empire des Saints, se dessine un mouvement de curiosité scientifique; Charles II, 1660-1685, est chimiste; le duc de Buckingham 1627-1688, entre ses crises de poésie, de musique ou d'ivrognerie, s'enferme dans son laboratoire. De nombreux ouvrages savants paraissent; ceux de l'honorable Robert Boyle 1626-1691; — La Telluris Theoria sacra (1680-1689) de Thomas Burnet qui explique par des causes mécaniques l'aspect chaotique des montagnes et parle d'une évolution de la nature, puisqu'il croit à une

conflagration de notre monde d'où naîtra un nouveau monde; — l'*Historia Plantarum generalis* de John Ray qui ne le cède en savoir qu'à Linné, 1686-1688; — les *Principia philosophiae naturalis mathematica*, 1687, et l'*Opticks*, 1704, d'Isaac Newton; et ce ne sont là que les savants les plus connus; à côté d'eux, sous leur direction plus ou moins immédiate, travaille une légion de mathématiciens, de physiciens et de naturalistes.

Sans doute faut-il attribuer pour une part ce développement de l'esprit scientifique aux rapports étroits entre la cour des derniers Stuarts et Paris; les nobles anglais n'ont pas seulement rapporté d'exil les modes et les recettes culinaires des Français; ils ont subi l'empreinte du rationalisme français et la physique mécaniste de Descartes a trouvé en eux d'excellents courtiers au moins pour son principe essentiel, possibilité d'une explication mécanique de la nature. Mais en outre il faut bien admettre que les idées de Bacon s'étaient lentement fait accepter en Angleterre. On a oublié tous les échecs pratiques pour ne plus connaître que la méthode. Boyle, expérimentateur plus rigoureux, l'applique et montre la valeur.

Bacon en effet a mis en garde le savant contre les erreurs habituelles à l'esprit humain, miroir inégal et déformateur de la réalité; l'influence des nourrices est dénoncée comme celle des systèmes philosophiques; les croyances ne se justifient pas toujours, mais elles s'expliquent par l'action des passions, de la coutume et de la volonté. L'esprit est aussi trop impétueux, il a tendance à assimiler des réalités plus disparates qu'analogues ou même à s'élancer d'un seul bond jusqu'aux principes sans information complémentaire; c'est du plomb qu'il faut à l'entendement et non des ailes. Le savant doit donc commencer par suspendre son jugement et par faire figure de sceptique; mais il ne doit pas en rester là sous peine de stérilité; il doit se mettre à l'école de la nature, en solliciter des indications et la

presser de questions, la torturer jusqu'à ce qu'elle ait donné réponse. Les tables de présence, d'absence et de degrés permettent de vérifier l'interprétation qui vient de naître en l'esprit du savant. Ainsi se construit une explication du monde par les causes efficientes; les causes finales doivent en effet être rejetées de la science où elles ne peuvent qu'égarer l'entendement, car elles tiennent infiniment plus à la nature de l'homme qu'à celle de l'univers; elles ne doivent pas cependant être chassées définitivement; la considération des causes physiques conduit l'esprit humain à la considération de leur enchaînement et de leur organisation; l'étude de la philosophie naturelle ne détourne pas l'esprit de Dieu; elle l'y conduit plus sûrement.

Cette idée que la physique conduit à la métaphysique reparait chez Locke, Essai I, § 11. De jeunes enfants abandonnés dans une île n'auraient aucun nom, aucune idée correspondant à la Divinité jusqu'au jour où l'un d'eux, par l'examen attentif du monde et des causes qui y déploient leur activité, parviendrait à l'idée de Dieu. Cette union de la philosophie naturelle et de la métaphysique est acceptée sans critique aucune par le dix-huitième siècle; pour connaître l'existence et la nature de Dieu, il n'est que de contempler le spectacle de la nature et d'en comprendre les merveilles. Boyle écrit des *Considérations sur l'utilité de la philosophie expérimentale* où il donne l'étude de la nature comme la meilleure voie pour arriver à la religion et où il s'extasie sur les merveilles d'organisation réalisées dans l'œil. John Ray exprime des idées analogues dans « *La sagesse de Dieu manifeste dans les ouvrages de la Création* » 1691, que Derham, 1713, puis Paley, 1804, imiteront. Le docteur More, 1614-1687, s'abîme en une contemplation dévote en présence de ce temple magnifique qu'est le monde. Le grand prédicateur Tillotson, 1630-1694, reprend en ses sermons l'argument classique de l'impossibilité de la formation fortuite

d'un ensemble harmonieux; la composition d'un petit livre ne peut se réaliser par la chute de caractères jetés en désordre; à plus forte raison celle de l'univers, ce grand volume. « Combien de temps vingt mille aveugles qui seraient partis des points les plus éloignés de l'Angleterre peuvent ils voyager et errer avant de se rencontrer dans la plaine de Salisbury et de s'y trouver par rangs et par files dans l'ordonnance exacte d'une armée ? Et cependant c'est un événement beaucoup plus facile à ménager que le rassemblement en un monde des innombrables particules aveugles de la matière ». Et combien d'autres reprennent avec ferveur cette argumentation; orthodoxes et hétérodoxes l'utilisent à l'envi pour prouver la bonté et la providence divines; c'est une véritable mode; le développement des sciences naturelles révèle la merveilleuse organisation des animaux et des plantes; on s'aperçoit grâce à la géologie que la distribution des couches rocheuses n'a pas été laissée au hasard; on s'habitue à trouver partout des preuves certaines de finalité intentionnelle; Dieu n'est plus seulement un parfait géomètre; il connaît toutes les sciences et a su s'aider de leurs principes pour constituer le monde. Et les philosophes épris de la Providence ne s'aperçoivent pas qu'ils transforment en harmonies intentionnelles tous les équilibres mécaniques et qu'à l'occasion ils renversent le rapport des moyens aux fins : tous les procédés sont bons pour louer la Providence et l'on comprend le succès du *Spectacle de la Nature*, 1732, de l'abbé Pluche qui résume si complètement la doctrine des cause-finaliers. On traduisit en plusieurs langues ce livre qui eut en français de nombreuses éditions; on y lisait que Dieu a établi les marées par un souci d'hygiène, tout comme les vents; ceux-ci renouvellent l'air de nos habitations; celles là entretiennent la constance de la salure des eaux de mer et empêchent leur croupissement.

28. Certains esprits ne sont pas sans s'apercevoir que

le développement des sciences physiques peut engendrer l'athéisme. Des lois rigoureuses commandent le moindre phénomène; l'univers entier fonctionne comme un mécanisme qui se réaliserait spontanément de par ses lois propres; c'est une raison certes pour célébrer la souveraine sagesse et la toute puissance qui les a établies; mais c'en est une aussi pour reculer Dieu dans son ciel et pour étudier la seule machine du monde tenue pour autonome. Le déisme se constitue à côté du théisme; celui-ci rejette la religion révélée, mais admet tous les dogmes de la religion naturelle, existence d'un dieu personnel, d'une providence et réalité d'une vie future avec ses peines et ses récompenses. Celui-là est épris de rationalisme scientifique et rejette toute religion, naturelle et révélée; du moins dans sa forme extrême, celle que nous retrouverons plus loin chez Toland. Car, en fait, il y a autant de formes particulières du déisme et du théisme qu'il y a d'écrivains marquants et l'on passe par degrés insensibles de l'une à l'autre des doctrines nettement caractérisées.

L'esprit critique ne se contente pas d'animer les recherches scientifiques; il seconde les efforts des puritains et des presbytériens; il tient les rites et les cérémonies de la religion établie pour de grossières superstitions; il soumet à sa critique les ouvrages anciens pour en établir solidement le texte et il s'étonne de trouver des contradictions ou des absurdités, au moins apparentes dans la Bible, ce livre que révéraient les générations antérieures et qui a marqué d'une empreinte indélébile les consciences anglaises; il rejette les mystères parce qu'il ne les comprend pas et les miracles parce qu'il en juge les preuves insuffisantes; et toute la religion révélée est rejetée; c'est à la raison d'établir les dogmes de la religion naturelle. Une autre raison explique encore le développement rapide du mouvement déiste; l'ignorance et la grossièreté du bas-clergé anglican de cette époque que tous stigmatisent, ortho-

doxes et hétérodoxes, qu'un John Hales, 1584-1656, ne craint pas d'avouer en un sermon. Las de s'adresser vainement à des esprits incultes, paresseux et passionnés pour en obtenir une morale et une religion véritables, des esprits s'essaient à découvrir par eux-mêmes les propositions essentielles d'une religion universelle. Les premiers déistes sont profondément religieux; il en est de mystiques comme Herbert de Cherbury, 1588-1648, qui, hésitant sur la valeur de sa doctrine, demande à Dieu un signe d'approbation et pense l'obtenir. La religion naturelle a des dogmes que tous les peuples, toutes les époques ont reconnus : Dieu existe; nous avons l'obligation de lui rendre un culte; la vertu et la pitié nous permettent de nous acquitter de cette obligation; si nous avons démérité, le repentir est le procédé qui nous fait rentrer en grâce; enfin il est une vie future où seront distribués châtiments et récompenses. Plus de cérémonies rituelles; l'action morale prouve la conviction sincère. Ce moralisme ne pouvait encore effaroucher les bourgeois de cette époque qui, eux-mêmes, avaient tendance à considérer la morale comme l'essentiel de la religion. Mais bientôt il se forme je ne sais quelle combinaison originale de l'esprit critique, d'un scientisme déterministe et de ce moralisme ennemi de tout rite extérieur; s'y ajoutent l'ardeur polémique et les querelles personnelles. Les controverses s'enveniment; les déistes, plus audacieux, sont accusés d'athéisme, accusation qu'ils ne manquent pas de rétorquer contre leurs adversaires; une croisade s'organise contre eux, car s'il est des esprits profondément religieux comme Berkeley et Butler qui combattent l'athéisme pour la plus grande gloire de Dieu et de l'Eglise, il est aussi des esprits pratiques qui se font une carrière de l'état sacerdotal et qui écrivent d'épaisses réfutations du déisme pour obtenir un évêché ou un bon doyenné. Et comme les déistes ne laissent pas de répliquer, les livres succèdent aux livres

à tel point qu'en 1722 dans le tome 8 de ses *Mémoires littéraires de la Grande Bretagne*, La Roche écrit « L'Angleterre fournirait assez de livres pour composer deux journaux dont l'un serait intitulé *Bibliothèque anglaise orthodoxe* et l'autre, *Bibliothèque Anglaise hétérodoxe* » p. 491. Le public anglais tout entier s'y passionne; le *Guardian*, le *Spectateur* consacrent des articles à ces problèmes religieux; les numéros qui les contiennent connaissent le succès et l'on en vend par jour jusqu'à vingt mille exemplaires; rien n'est plus caractéristique que cet engouement; entre la dissection du cœur d'une coquette et celle du cerveau d'un petit maître, se place une dissertation sur la Providence ou contre la superstition. C'est l'époque où des legs sont faits pour l'institution de sermons. L'honorable Robert Boyle laisse deux cents écus pour huit sermons annuels sur la religion naturelle contre les athées et incrédules; et une madame Moyer, en laisse cent soixante pour huit sermons également contre les Ariens. Les controverses théologiques intéressent donc le grand public.

Hume a vécu toutes ces polémiques; le grand lecteur qu'il était s'est documenté; il a pris position dans le débat; ses contemporains, orthodoxes et déistes, d'accord sur ce point, l'ont rangé, malgré ses protestations au nombre des déistes; il sera temps de décider, après l'exposé des thèses de Hume, s'ils ont eu ou non raison; pour le moment il convient de rappeler les principes essentiels des adversaires les plus réputés, de ceux qui ont agi sur la pensée de Hume. Ainsi se précisera pour nous l'idée que Hume n'a pu, lorsqu'il écrivait ses œuvres philosophiques, oublier les controverses de son époque; et la confrontation des doctrines les plus marquantes avec les siennes propres permettra dans la suite de déterminer avec la plus grande vraisemblance la position exacte qu'il occupe dans ces controverses religieuses.

A. — SHAFTESBURY 1671-1713.

29. L'influence de Shaftesbury fut grande sur le développement du mouvement déiste; ses critiques se défendaient cependant de s'attaquer à la religion révélée et le théisme est tenu pour infiniment supérieur au mécanisme; mais des principes critiques sont établis dont useront largement les déistes postérieurs pour attaquer le théisme mi-enthousiaste, mi-rationnel de Shaftesbury lui-même; tant il est vrai qu'une fois admis le droit d'examen personnel, nulle proposition ne peut rester à titre de principe ferme et incontesté et que les dogmes les mieux établis pour les uns apparaissent aux autres comme des croyances subjectives étayées par l'habitude et l'affectivité.

La philosophie dont Shaftesbury affirme la nécessité (la connaissance de la nature humaine est à l'origine de toutes les disciplines, morale, politique, esthétique et religion) est très éloignée tout à la fois du pédantisme et de la préciosité superficielle, de la froideur du rationalisme disputeur et de l'extravagance du fanatisme, de la paresse craintive du dogmatisme et de l'inquiétude définitive du scepticisme. Elle admet comme principe essentiel de sa méthode de tout mettre en discussion; jamais la liberté d'examen ne fut préjudiciable à la religion; un Cicéron, un Plutarque en usèrent dans leurs écrits et dans leurs conversations sans jamais cesser d'officier aux autels ni de demeurer comme magistrats les gardiens du culte public. La discussion, il est vrai, ne peut porter que sur la religion naturelle, sur les principes du théisme. Jamais un laïque ne doit discuter les dogmes révélés et il doit alors faire profession de ne rien savoir et de tout croire. « La théologie chrétienne, la génération, la procession, la distinction de la divinité en personnes, l'incarnation sont des mystères sur lesquels il n'est permis de s'enoncer qu'aux invités ou plutôt qu'aux ministres chargés

par le magistrat du dépôt et de la promulgation des oracles. Ce n'est point à ceux qui ne sont ni inspirés par le Ciel, ni autorisés par la puissance séculière à porter un œil profane sur ces rites sacrés, sur ces traditions fixées par la loi. Si nous voulions risquer une entreprise semblable, sans doute plus nous pousserions nos spéculations, moins nous aurions lieu d'être satisfaits. A la coupable témérité qui nous aurait fait rejeter l'autorité, succèderaient tour à tour l'hétérodoxie et l'erreur lorsque nous n'aurions plus pour garantir les affirmations de notre foi que l'intégrité, la candeur et le désintéressement de ceux qui nous les ont transmis. Cf. Soliloque, III, 3. Il semble que ce soit là une affirmation sincère; Shaftesbury stigmatise volontiers l'hypocrisie religieuse; il est à l'abri des attaques violentes de par son rang social et n'a pas à simuler une feinte révérence à l'égard de la religion révélée; et au besoin il s'attaque sans scrupule aux penchants humains qui favorisent la superstition. Mais l'affirmation portée est redoutable et elle sera reprise dans un tout autre esprit; Toland pourra se déclarer sujet soumis du véritable christianisme et adversaire irréductible de toute superstition et de tout fanatisme; il tient pour superstition toute religion révélée et pour fanatisme le zèle de tout dévôt religieux.

Cependant Shaftesbury veut, par la raison et par l'enthousiasme, établir le théisme qui est la meilleure préparation au Christianisme; on ne peut croire en une révélation que si déjà l'on croit en Dieu. Cf. Hume, II, p. 454 sqq. L'argument tiré de l'existence du monde et de la nécessité de lui attribuer un créateur n'est pas retenu; il est trop facile à réfuter. Avec ceux qui admettent l'argument, admettons ce principe que rien ne naît de rien. Accordons-leur que la matière ne puisse être l'origine de la pensée et du sentiment; ils devront nous accorder en échange que le passage inverse et symétrique de l'immatériel au matériel est tout aussi

impossible que le passage du matériel à l'immatériel. Le seul argument utilisable est l'argument tiré de l'ordre et de la perfection du monde qui permet à la raison et à l'enthousiasme d'atteindre Dieu, la cause de cet ordre et de cette perfection. L'enthousiasme auquel s'abandonne le noble lord est d'ailleurs très différent de l'enthousiasme des réfugiés camisards, de ce faux enthousiasme d'espèce vulgaire et bigote, qui se traduit avec sauvagerie; c'est un enthousiasme esthétique, très proche des transports poétiques, un enthousiasme qui se retrouve en toute activité intellectuelle, même au fond de ce scepticisme sincère et éclairé qui ne cherche sans trêve le Beau et le Bien que parce qu'il l'a entrevu. « Les transports des poètes, le sublime des orateurs, le ravissement des musiciens, les hautes envolées des connaisseurs, tout cela n'est qu'enthousiasme. Même le savoir lui-même, l'amour des arts et des curiosités, l'esprit des voyageurs et des aventuriers, galanterie, guerre, héroïsme, tout, tout est enthousiasme ». II, 259.

30. L'argument des causes finales a l'avantage de porter sur ce qui est actuel; il s'agit de montrer que le monde est actuellement ordonné et ordonné parfaitement comme une divinité bienfaisante peut le faire. Or nous ne pouvons que constater les merveilles de la nature; l'astronomie, la météorologie, la géologie, la botanique, la zoologie et l'anatomie nous révèlent partout l'existence d'harmonies heureuses entre les différentes pièces du monde, entre les différents êtres qui l'habitent, entre les divers organes de l'un quelconque de ces êtres. Pour le savant, il n'y a pas d'erreur, pas d'aberration de la nature et les monstres ne sont pas l'effet du hasard; ils résultent de l'action conjointe des causes normales et de causes étrangères qui ont modifié l'action des premières. Partout où se remarquent cet ordre et cette proportion entre des éléments, on dit qu'il existe un système et de même que nous parlons

de l'unité d'un chêne ou d'un homme parce qu'il y a sympathie entre leurs divers éléments, de même le monde où se manifeste une sympathie semblable possède l'unité, tout comme le chantait autrefois Virgile, cette sympathie intime ne doit pas s'expliquer autrement dans le monde que dans le corps humain; elle résulte de l'action d'un Esprit. Peut-être serait-on tenté de considérer cet ordre comme un effet du simple mécanisme matériel; peut-être pourrait-on croire que cette affirmation d'un ordre parfait mène à l'athéisme. Mais l'étude du mouvement, du temps et de l'espace ne peut que nous révéler plus complètement le mystère du monde matériel. « En vain aussi nous poursuivons ce fantôme du temps, trop menu et toutefois trop puissant pour notre étreinte; il se rétrécit en un point étroit et échappe à notre prise ou il se raille de notre pensée limitée quand il gonfle jusqu'à l'Eternité un objet disproportionné à notre capacité, comme est ton être, ô Toi Cause Ancienne, plus vieille que le Temps et cependant jeune d'une Eternité récente ». Il ne faut pas accepter l'explication mécaniste présentée par Silène, c'est une explication d'ivrogne; elle retient encore quelques traits de l'harmonieuse sympathie qui s'établit entre les éléments sous la direction de l'esprit; belle hypothèse que celle d'une Nature imparfaite qui produirait des êtres capables de concevoir une organisation parfaite; contradiction manifeste et toute semblable à celle qui tiendrait pour effets de la matière les imaginations, les sensations et les appréhensions humaines. « Le Monde lui-même n'est jamais le plus sage pour tout l'esprit et toute la sagesse qu'il nourrit : Il n'a pas connaissance de toutes ses actions; il n'a pas conservé de pensée pour lui-même, pour son usage propre et ses fins personnelles; non pas même une simple imagination ou réflexion par laquelle il découvrirait ou aurait conscience des imaginations et inventions multiples qu'il réalise et

distribue au dehors avec une si grande libéralité. La masse bonne, si prolifique, si tendre et si féconde pour tout autre être, n'aurait rien conservé pour sa part personnelle, elle a tout prodigué bien malencontreusement. Par quel hasard ! je voudrais bien le comprendre. Comment ou par quelle nécessité ? Qui donne la loi, qui ordonne, qui distribue de la sorte ? La Nature, dites-vous. Et qu'est la Nature ? Est-elle Sentiment ? Est-elle une personne ? possède-t-elle raison ou entendement ? — Non — Qui alors comprend pour elle, qui se préoccupe et se soucie d'elle ? Personne, pas une âme. Mais chacun pour soi ». II, 231. La thèse mécaniste ne peut supporter l'épreuve du ridicule pas plus que le faux enthousiasme; athéisme et bigoterie s'effacent devant l'enthousiasme vrai. Par une ascension à travers les ordres de beauté, l'esprit parvient jusqu'à la Cause de la Beauté, comme l'enseignait autrefois Diotime, l'étrangère de Mantinée. Au-dessus des belles formes inertes qui ont été façonnées, sont les beautés qui façonnent, comme nos esprits; et au-dessus d'eux, il y a encore la Beauté souveraine, source et fontaine de toute beauté. Et puisque les brutes ne jouissent pas de la beauté, que les hommes n'en jouissent que dans la mesure où ils participent de la raison, cette Beauté souveraine s'apparente à l'esprit et à la raison; elle est esprit, esprit universel dont la contemplation constitue pour nos esprits humains le bien véritable. Cf. Hume, Dialogues, les discussions de l'anthropomorphisme, 412 sqq. et de l'hylozoïsme, 416.

31. De redoutables objections ont été opposées, tirées de l'existence du mal. L'optimisme de Shaftesbury emporte toute opposition par son bel élan, si bien que Leibniz s'y est retrouvé tout entier avec sa philosophie « mais plus agréablement tournée ». On a récuse l'homme comme juge de la perfection du monde en raison de la limitation de son intelligence; la même raison le fait récuser comme censeur; le mal ne serait

qu'une apparence. « Les apparences du mal, dites-vous, ne sont pas nécessairement ce mal qu'elles nous représentent — je l'accorde. — Par suite ce qu'elles nous représentent peut être bon — C'est possible — Et par suite il peut ne pas y avoir dans les choses de mal réel; mais tout peut parfaitement concourir en vue d'un intérêt unique, l'intérêt de cette unité universelle. — Il peut en être ainsi — Eh quoi alors ! s'il peut en être ainsi, — ne soyez pas surpris —, il suit qu'il doit en être ainsi en raison de cette unité intime et de cette simplicité de principe que vous avez accordée dans le Tout. Car tout ce qui est possible dans le Tout, la Nature ou l'esprit du Tout l'exécutera pour le bien du Tout et s'il est possible d'exclure le mal, elle l'exclura. Par suite puisque malgré les apparences il est possible que le mal soit exclu en fait, comptez qu'en fait il est exclu. Car rien d'entièrement passif ne peut s'opposer à ce principe universellement actif. Si une réalité active s'y oppose, c'est qu'elle est un autre Principe ». II, 236. Et comme l'ordre de la Nature manifeste l'unité du Principe actif et fait rejeter l'hypothèse manichéenne, le mal n'existe pas en fait.

Il reste cependant à expliquer les apparences du mal. On peut avec Platon admettre qu'il est impossible de séparer les contraires et que la présence du bien entraîne celle du mal; il est plus difficile d'admettre qu'il y ait compensation exacte de maux par les biens et même on peut accuser la nature d'avoir créé les maux pour que soient les biens; c'est un acte digne d'un charlatan de faire naître les maladies pour fournir les remèdes. On peut dire que l'ordre exige une hiérarchie des êtres créés et que se systématisent aussi les biens et les maux; des maux inférieurs deviennent alors la condition des biens supérieurs et ne peuvent disparaître que si l'on supprime les biens corrélatifs; or « on ne sauve pas un être éphémère au prix du monde entier »; il faut tenir compte de la valeur des biens

et de la grandeur des maux qui se balancent les uns les autres. On peut encore considérer que les malheurs actuels trouveront leur compensation dans une vie future et cette considération qui a toute sa valeur pour un croyant convaincu, n'est pas à dédaigner même par l'incrédule; on ne pourrait nier l'immortalité de l'âme que si l'on était sûr qu'il n'y a pas eu de préexistence; comme nous ignorons notre propre nature, seule l'absence de souvenirs pourrait nous faire rejeter cette préexistence, et c'est une preuve bien insuffisante, d'autant plus que, par analogie avec toutes les transformations de notre vie terrestre, nous sommes amenés à admettre la possibilité de nouvelles et plus importantes modifications de notre être. Cette possibilité se double de la possibilité d'une récompense de la vertu dans la vie future, possibilité qui se tire aussi par analogie de la considération de la vie présente où la vertu est en définitive déjà récompensée bien que son triomphe n'y soit pas entièrement réalisé. Enfin on peut reprendre en la modifiant l'explication que les Anciens donnaient dans le mythe de Prométhée; c'est avec l'homme que la malignité et que les maux apparaissent, c'est le sentiment de sa faiblesse, c'est la conscience de ses douleurs qui poussent l'homme à accuser son Créateur; celui-ci n'a pu lui donner en bloc tous les avantages qu'il a répartis entre tous les animaux; entre les diverses parties d'un organisme, existe une sympathie qui interdit à chacune de se développer pour elle-même; tout le corps de l'oiseau est organisé pour voler; tout le corps humain est subordonné à la vie du cerveau et à la pensée. L'homme n'a pas reçu les merveilleux instincts des animaux; il a mieux, la raison qui l'emporte de beaucoup sur les plus merveilleux des instincts. L'homme isolé n'est que faiblesse, mais c'est une heureuse infirmité puisqu'elle est corrigée par la vie en société; l'homme, malgré qu'en ait Hobbes, vit naturellement en société; l'expérience le montre et la

reflexion le prouve; les conditions mêmes de la génération chez les hommes. font apparaître la famille; la société apporte certes avec elle de nouvelles misères; mais la duplicité humaine ne doit pas faire oublier les agréments de la vie commune, qu'une retraite dans la solitude permet de mieux apprécier. cf Hume Dial, II, 436-438 et 441-453.

Ainsi triomphe l'optimisme de Shaftesbury qui peut donner libre cours à son enthousiasme poétique sans crainte d'un rappel à la triste réalité. Ainsi s'établit un théisme philosophique qui est la meilleure voie pour aller au christianisme.

32. Voie bien meilleure que la croyance aux miracles, juge le noble lord contemporain des réfugiés cévenols, dont la Lettre sur l'enthousiasme a dénoncé les extravagances. La crédulité naïve, l'amour du merveilleux, le plaisir d'étonner ses auditeurs se rencontrent trop souvent et avec trop d'intensité dans les esprits humains pour qu'on puisse ajouter foi aux récits de miracles contemporains; en outre dans toutes les religions sauf dans la vraie, le plus grand zèle s'accompagne toujours de la plus forte inclination à tromper. Les miracles contemporains d'ailleurs ne peuvent que troubler les esprits. « Car si le miracle est en faveur de la foi, il est superflu, le croyant n'en a pas besoin; si contre sa foi, que le miracle soit aussi grand que possible, il ne lui accordera aucune considération; il ne le tiendra pas pour différent d'une imposture, même si le miracle est l'œuvre d'un ange », II, 213. Les miracles passés eux mêmes ne peuvent s'accepter que par respect pour l'Écriture Sainte et pour la religion révélée; en eux mêmes, ils ne constituent pas des preuves de la religion; si on les considérait à part de l'Écriture, ils auraient une valeur probante inférieure à celle des miracles contemporains puisque les témoins qui les attestent sont morts. Bien plus le miracle dont nous sommes les témoins est encore ambigu. Dieu témoi-

gne pour lui même, peuvent affirmer les uns et les autres; ce sont des merveilles du démon ou des enchantements magiques; le témoin impartial et modeste se contente de déclarer son ignorance touchant la cause de ces faits merveilleux. Dieu témoigne pour lui même; le miracle est une forme de témoignage qui ne paraît pas convenir à Dieu; une seule manière peut convenir « en se révélant à leur raison, en en appelant à leur jugement et en soumettant ses voies à leur censure et à leur froide réflexion... ». La bonté seule engendre la confiance; la bonté des pouvoirs supérieurs leur gagne la croyance; ils peuvent accepter que leurs œuvres soient examinées, leurs actions jugées et ainsi, ainsi seulement, on peut s'y confier, quand des marques répétées prouvent leur bienveillance et établissent leur sincérité et leur véracité. « A celui donc à qui les lois de cet univers et de son gouvernement apparaissent justes et uniformes, à celui-là, elles indiquent qu'un être juste gouverne; à celui là, elles révèlent et témoignent l'existence d'un Dieu; établissant en lui le fondement de cette première foi, elles le qualifient pour une foi subséquente. Cet homme peut alors écouter une révélation historique; alors et non auparavant il est à même de recevoir un message ou un avis miraculeux d'en haut s'il connaît à l'avance tout ce qui est juste et vrai. Mais cette bienveillance, ni des pouvoirs miraculeux ni aucun pouvoir autre que sa raison ne peuvent la lui faire connaître, ne peuvent la lui faire apercevoir ». II, 217 : Hume, IV, 89 sqq.

La religion est donc éminemment rationnelle; la religion révélée ne peut contredire ni la religion naturelle, ni la raison; Shaftesbury ne paraît pas différer des théologiens, ses contemporains, qui tous prônent la raison et déclarent que la religion révélée peut subir victorieusement l'épreuve de la raison; cependant un accent nouveau se fait entendre; c'est d'un ton désinvolte que Shaftesbury parle des mystères et s'il s'in-

cline encore devant eux, c'est, semble-t-il, par pure politesse; la religion naturelle pourrait bien être la vraie religion à l'exclusion de toute religion révélée.

B. TOLAND (1670-1722).

33. Avec Toland, qui vécut quelque temps dans l'entourage de Shaftesbury, le déisme revêt un tout autre aspect. Toland lui même est une figure curieuse, le type même du publiciste besogneux et agressif, à l'information étendue mais aux connaissances mal digérées, selon sa propre expression, intelligent certes, d'une intelligence éveillée et audacieuse bien que parfois superficielle. Tous à tour, il a été catholique, protestant, libre-penseur; véritable aventurier des lettres il a connu les fortunes les plus diverses; aujourd'hui à la cour de Hanovre, admis dans la familiarité de celle qui sera la reine Sophie-Charlotte de Prusse, la Serena de ses Lettres philosophiques, demain dans la misère, vendant lui même ses ouvrages qu'il a fait imprimer clandestinement.

Cet esprit, affranchi de toute doctrine reçue, s'élève contre la tradition et propose la destitution des prêtres, gardiens attitrés de la tradition. Préjugés et superstitions naissent de l'action de plusieurs causes qui agissent en toute société humaine; à notre naissance, nous apportons un tempérament qui est le legs de nos parents, tempérament qui « décide de notre humeur. de nos penchants, de notre caractère, mais encore est le principe de la plupart de nos actions et de la conduite de notre vie ». S'y ajoutent les influences des nourrices et des domestiques, — des maîtres des écoles publiques, qui développent en nous l'imagination par l'usage des fables et des récits merveilleux et nous habituent à tenir pour conviction ferme cette perplexité que l'on ressent en face du merveilleux; — des maîtres des Universités qui sacrifient aux coutumes éta-

bles et nous donnent l'exemple du pédantisme ou nous rendent incertains. « Si par hasard ils nous enseignent de la Philosophie, la leur donne toujours dans des extrêmes, ils nous inspirent trop ou trop peu de confiance pour le témoignage de nos sens ou ils nous occupent de subtilités abstraites qui réduisent à rien, les objets à force de les placer hors de notre portée ». 1^{er} Lettre § 7 — des préjugés professionnels chaque métier se soutenant par un mystère dont on ne révèle la vanité qu'aux initiés; — de la contrainte sociale qui interdit à tout esprit pénétrant la divulgation de ses découvertes et la profanation des pseudo-mystères; — de la contagion intellectuelle et morale contre laquelle nous ne savons pas nous défendre. « Ajoutez à tout cela nos propres craintes et notre propre vanité, notre ignorance du passé, nos incertitudes sur le présent, notre curiosité inquiète pour l'avenir, notre précipitation à juger, le peu de réflexion que nous employons avant que d'acquiescer et le peu de temps que nous donnons à l'examen, toutes ces causes réunies font que nous sommes entraînés par les erreurs du vulgaire, que nous nous laissons égarer par nos sens et par nos désirs et que nous prenons une infinité de faussetés pour des vérités démontrées ». Id, § 12.

Les préjugés et superstitions sont encore fortifiés par l'institution d'une classe spéciale d'hommes rusés qui ont fait alliance avec le magistrat civil, « pour entretenir les peuples dans leurs erreurs. On trouvera ceci très injurieux, mais cela ne peut point s'appliquer à un clergé orthodoxe. Quant aux prêtres des autres religions, on peut sans témérité le leur appliquer, vu qu'ils sont hétérodoxes ou hérétiques ». Id. § 8. Notons cette subtile distinction qui ne trompe personne, mais que Toland utilise volontiers tout comme il aime à revenir sur l'ambition et l'appétit de domination des prêtres qui les pousse parfois au crime. Cf. Le Nazaréen, Clidophorus. Hypatia, etc.

34. Les deuxième et troisième lettres à Sérénas donnent deux exemples de traditions constituées ainsi par l'audace inventive des prêtres et acceptées avec confiance par le public moutonnier et soumis. Le dogme de l'Immortalité de l'âme est le premier; Toland, par précaution, met aussitôt hors de cause le Christianisme, où l'immortalité est admise sur révélation expresse de Dieu; il ne considère que les anciennes religions païennes. Les premiers philosophes grecs, étaient matérialistes. Anaxagore fut le premier à parler d'une Intelligence ordonnatrice de la matière; les uns le raillèrent d'employer ce dogme paresseux, qui dispense d'étudier la nature; les autres s'indignèrent de ce qu'il n'avait pas assez utilisé ce principe d'explication. Quoi qu'il en soit, Anaxagore n'avait fait que l'emprunter aux prêtres égyptiens qui l'avaient inventé par transposition de leurs rites funéraires; les anciens se réunissaient alors pour juger les mérites et les démérites du mort et décidaient s'il fallait ou non l'inhumer; et la croyance s'établit en l'existence de juges infernaux et en la réalité de la vie future; cette croyance flattait notre désir le plus secret et le plus vif, celui de ne pas mourir. Le peuple l'accepta sans discussion; les philosophes également et ils en tirèrent les dogmes de l'immatérialité de l'âme et de la réalité du libre-arbitre; les législateurs les utilisèrent comme moyens de coercition sociale; mais toujours des esprits se refusèrent à admettre ces croyances, et parfois des sectes entières comme les Epicuriens. Les cérémonies funèbres sont aussi à l'origine de l'idolâtrie. Les honneurs rendus aux morts firent croire en des dieux tutélaires auxquels les familles ou les cités rendaient un culte; il fallut assigner à ces héros des demeures dignes d'eux : on les établit dans les astres, qui devinrent ainsi des monuments impérissables de leur gloire; ainsi s'expliquent la correspondance des douze grands dieux du paganisme aux douze signes du Zodiaque et celle

des sept jours de la semaine aux sept planètes; ainsi encore l'apparition de l'astrologie judiciaire; les hommes ont donc peuplé le ciel et Evhémère a raconté l'histoire de ceux qui furent ensuite divinisés. On plaça au rang des dieux les choses utiles, les animaux utiles en raison de leur utilité même. Les héros divinisés conservaient leurs caractères, bons ou malins; on les flatta comme on flatte des princes et des tyrans; on adula les prêtres qui les représentaient sur terre et leurs courtisans célestes qui pouvaient devenir pour nous des intercesseurs; un culte naquit dont les cérémonies prirent chaque jour une importance nouvelle; quelques hommes percèrent à jour la vanité de ces pratiques superstitieuses et les raillèrent; on les traita comme des athées; l'idolâtrie se fonde en effet sur des sentiments dominateurs, la crainte et la flatterie; sentiments universels aussi; les pratiques idolâtres ont persisté dans le Christianisme; elles constituent l'essentiel des paganismes qui sont encore pratiqués au XVIII^e siècle en Asie, en Afrique et en Amérique. La raison est courbée sous leur joug. « Quand on leur reproche la déraison et l'obscurité de leurs dogmes, ils vous répondent que rien n'est impossible aux puissances d'en haut, que ces choses sont des mystères impénétrables, qu'il n'est point permis de les examiner et que l'esprit borné de l'homme ne doit point les approfondir ». 3^e, § 20. Et le Christianisme, cette religion excellente dans sa simplicité primitive, en est dépravé. « Si l'on était surpris de voir que les hommes se sont écartés des voies simples et droites de la raison pour s'égarer en des labyrinthes tortueux, que l'on considère comment dans plusieurs pays importants les institutions si simples de Jésus-Christ ont dégénéré en des doctrines absurdes en un jargon inintelligible, en des pratiques ridicules, en des mystères inexplicables. On trouvera que dans presque toutes les parties du monde la religion et la vérité se sont changées en superstition

et imposture ». 3^e, § 22, cf. Nazaréen, ch. XVIII. Cf. Hume, *Hist. nat.*, IV, p. 325 sqq.

35. Il y a en effet un christianisme primitif dont Toland se déclare le disciple, c'est une simple confirmation de la religion naturelle; c'est le christianisme des Nazaréens et des Ebionites, c'est le christianisme des anciens Irlandais; c'est cette religion des sages dont le 1^{er} lord Shaftesbury ne voulut pas révéler la nature; il n'est autre que l'usage du bon sens et de la raison; « règle éternelle et catholique » sans laquelle « le genre humain ne peut subsister en paix et en félicité une seule heure. C'est le traité solennel de toute société sur la terre, soit qu'il s'y trouve, soit qu'il ne s'y trouve pas de religion révélée ». *Naz.* XVII, 121. Ce christianisme réclame la soumission intérieure aux préceptes de l'Evangile; pas de traditions à suivre; chacun peut interpréter librement les textes sacrés; pas de statues, ni de cérémonies fastueuses, ni même de culte des morts; pas de classe sacerdotale; les prêtres sont des laïques, mariés, qui vivent du travail de leurs mains et qui, loin de prélever la dîme, secourent de leurs propres deniers les malheureux.

La raison est souveraine; quel peut être alors le rôle d'une révélation divine? celle-ci ne peut être qu'un moyen d'information en tout comparable aux révélations que se font les hommes les uns aux autres, justiciable de la même critique du témoignage; une révélation, quelle qu'elle soit, doit être intelligible et le fait rapporté possible. Une religion révélée toutefois admet des mystères et des miracles; mais il ne faut pas se laisser égarer; un miracle est toujours en lui-même intelligible et possible, bien que ce soit un fait extraordinaire; un mystère n'est pas incompréhensible: un mystère est une doctrine qui nous a été révélée et qui aurait pu ne pas l'être sans rien perdre de son intelligibilité; avant la découverte de Colomb, l'existence de l'Amérique était un mystère; l'explication peut paraître

simpliciste; mais il faut se souvenir que ce sont les Pères de l'Eglise qui ont inventé les mystères et les ont rendus redoutables pour que les Païens ne méprisent pas les doctrines chrétiennes en raison de leur simplicité. Il n'y a donc rien de contraire à la raison dans l'Evangile, ni rien même qui lui soit supérieur; en droit la raison peut tout connaître; et il ne peut en être autrement, pourrait-on se targuer de sa science si l'on connaissait avec une évidence entière l'existence d'un quelque chose appelé Blictri et si l'on en ignorait totalement la nature. Enfin si en fait nous constatons que nous avons de Dieu une idée inadéquate, il ne faut pas tenir pour un mystère la nature divine; tout alors serait mystère puisque nous ne connaissons entièrement l'essence d'aucune réalité; et il y a en ce sens autant de mystère en un caillou ou en un brin d'herbe qu'en Dieu; nous ne connaissons jamais que quelques attributs de chaque réalité.

La Bible cependant parle de miracles; mais pour comprendre la Bible, il ne faut pas se fier aux commentaires obscurs des Pères ou aux décisions des Conciles; ni même accepter le sens littéral, l'on en tirerait des dogmes extravagants et blasphématoires : il faut critiquer selon la saine raison. La colonne de feu et de fumée qui guidait les Hébreux dans le désert était un feu porté au sommet d'une perche pour servir de signal à la multitude des Hébreux que ne pouvait atteindre en même temps un ordre verbal; c'était un procédé familier aux Orientaux. L'ange du Seigneur, c'était Hophab, le beau-frère de Moïse qui dirigeait le feu portatif. Ainsi s'expliquent les deux tiers des miracles du Pentateuque qui rebutaient les théologiens eux-mêmes; surtout il faut bannir toute explication allégorique, tropologique et anagogique; ce sont là des procédés qui permettent de trouver dans l'Ecriture toutes les opinions que l'on désire y rencontrer (cf. Hodegus). Sans doute un Moïse a dû parfois s'accommoder aux préju-

gés du vulgaire et employer des métaphores qui ont constitué comme une doctrine exotérique. Jésus-Christ lui-même a défendu de jeter les choses saintes aux chiens et les perles devant les porceaux; mais la raison retrouve facilement le sens réel, les mystères étant réellement simples en eux-mêmes et complètement intelligibles.

36. Sous prétexte d'une réfutation de Spinoza, Toland exprime la conception de l'univers que la raison permet de constituer (Lettres à un gentilhomme de Hollande). La matière est essentiellement active et explique à elle seule tous les phénomènes de la nature; accepter cette explication du monde ce n'est pas donner dans l'athéisme; on peut admettre tout aussi bien que Dieu a créé la matière active; et si on l'accorde, il faut donner à Dieu la direction de ces mouvements matériels; sans quoi, on ne pourrait expliquer la merveilleuse organisation des plantes et des animaux; mais cette protestation de Toland et ce bref retour au finalisme (4^e lettre. § 17 et 5^e, § 30) sont contredits par le mécanisme exposé tout au long dans la 5^e lettre, et donnent l'impression d'affirmations surajoutées et d'accommodement aux préjugés populaires. La fin de la 4^e lettre a distingué entre la force motrice et le mouvement local, entre la cause et l'effet; et a noté que notre ignorance est grande touchant la force motrice; sa nature, son mode d'action sont de véritables énigmes. Le recours à Dieu non seulement comme cause originelle du mouvement, mais encore comme cause efficace de chaque mouvement particulier entraîne de fâcheuses conséquences. « En effet, outre que l'on détruit par là le système de bien des gens qui prétendent que la première impulsion donnée à la matière au commencement par la Divinité suffisait pour toujours, ce serait encore de plus supposer Dieu l'auteur de tout le mal qui se commet dans le monde, quand même on ne regarderait le mouvement que comme un mode. Ce

sera, par exemple, lui qui fera mouvoir la langue d'un faux témoin, la main et le poignard d'un assassin, etc... Mais pourquoi perdre du temps à réfuter ce système ? Cicéron n'a-t-il pas observé que de tout temps les Philosophes, quand ils ont ignoré la cause des choses ont eu recours à Dieu pour trancher la difficulté, ce qui n'est point la résoudre, mais déguiser adroitement sa paresse et son ignorance. La vanité ne permet point d'admettre d'autre cause que la Divinité pour les choses qu'on se sent incapable d'expliquer ». 4°. § 15 .

Le mouvement est essentiel à la matière et on ne peut l'en séparer; sans l'activité, la matière n'est que néant; c'est « un être privé de toutes les qualités sensibles, dépourvu de parties, de proportions et de tous rapports, vu que toutes ces choses dépendent immédiatement du mouvement ainsi que les formes des êtres corporels, leurs générations, leurs successions, leurs corruptions, leurs combinaisons infinies, leurs transpositions, les arrangements de leurs parties qui sont indubitablement des effets naturels du mouvement ou plutôt qui sont le mouvement lui-même désigné sous ces noms divers et sous ces déterminations » 5° § 4. Les mathématiciens eux-mêmes, — Toland traduit à sa manière Leibniz et Newton—, ont senti la nécessité de cette activité intrinsèque de la matière et ils l'appellent effort ou tendance au mouvement, *conatus ad motum*. Cette doctrine permet l'économie de l'hypothèse du vide et supprime d'innombrables discussions sur la nature de l'espace; la croyance au vide venait des croyances en l'inertie de la matière et la division réelle de la matière en parties distinctes; mais d'une part le mot partie indique une relation et comme tous les mots analogues, ligne, point, infini, espace, correspond à une opération de l'esprit, non à une réalité objective. D'autre part le vide n'est pas nécessaire pour expliquer le mouvement: « les exemples qu'on nous oppose de cercles formés par des boules contigües, d'un poisson sur le point de

se mouvoir dans l'eau, etc. ne prouvent rien, vu que toutes ces choses supposent un repos absolu aussi bien que la génération du mouvement, ce qui est précisément la chose en question » 5^e, § 10. Cf. Hume, *Dial.*, II, 420, 427-434.

Cette matière essentiellement active est infinie en ce sens qu'elle n'a pas de parties réellement séparées et se mouvant indépendamment les unes des autres; elle est homogène puisque partout il y a action, étendue et solidité; elle est encore infinie en ce sens qu'il n'y a pas de mouvement local de l'univers puisqu'il n'y a pas hors de lui de points fixes « auxquels il puisse être successivement appliqué, ni aucun lieu par où il puisse passer ». § 12.

37. L'hypothèse d'un Chaos primitif, d'où un Architecte tout puissant aurait tiré le monde en lui appliquant les lois physiques, est inacceptable. La pesanteur et la légèreté sont des notions relatives tout comme l'attraction et non pas des qualités réelles; de même l'idée d'un espace absolu où se mouvrait la matière n'est qu'une abstraction. L'activité de la matière cause les transformations incessantes des corps et les incessantes modifications des mouvements locaux sans d'ailleurs aucune variation de la quantité totale de matière ou de mouvement. Tous les systèmes grands et petits sont dans un flux et reflux perpétuels et continuellement échantent des éléments; notre corps est lui-même un exemple de cette mutation perpétuelle; « il n'y a point sur la terre entière une molécule qui n'ait fait partie de l'homme; le raisonnement n'est pas seulement applicable à notre espèce, il est également vrai relativement à tout d'ordre d'animaux, de végétaux et d'êtres vu que tous ont été dissous et changés les uns dans les autres par des révolutions continuelles en sorte que rien n'est plus certain que chaque être matériel est toutes choses et que toutes les choses se réduisent à une seule ». § 16. « Mourir n'est que cesser d'être ce que

nous étions auparavant, naître, c'est commencer à être ce que nous n'étions point jusqu'à ce moment ». id°. Cette transformation incessante procure au monde « une jeunesse et une vigueur perpétuelle, qui n'est jamais suivie de déclin ou de décrépitude comme l'ont imaginé fortement quelques hommes qui n'ont consulté ni l'expérience ni la raison » id°.

On ne peut objecter que les sens nous montrent des corps en repos; les sens doivent s'aider de la raison; sans elle, ils ne peuvent que nous duper; les mouvements locaux ne se comprennent pas sans une action interne qui les produit; les particules matérielles avoisinantes se déterminent les unes les autres, cèdent ou résistent les unes aux autres; il n'y a pas inactivité absolue, mais repos apparent. Les sens sont d'ailleurs des instruments imparfaits; ils laissent échapper les mouvements trop lents; ils ne suivent pas le déplacement des aiguilles d'une montre; ils laissent échapper les mouvements trop rapides « dans lesquels nous ne voyons pas distinctement de succession comme dans le passage d'une balle de fusil ». Ils ignorent les mouvements internes dont l'existence est indéniable. « Personne n'ignore aujourd'hui la circulation du sang et de la sève. Le fer, l'or et le plomb ne sont pas plus dépourvus d'un mouvement interne que les corps que nous nommons fluides, sans cela ils ne subiraient pas les changements que l'air, le feu et l'eau leur font éprouver ». § 18. Qu'il y ait un mouvement incessant de la matière « c'est ce que nous prouvent les bancs ou lits de pierres qui se forment, les métaux et les minéraux qui se produisent continuellement et tous les phénomènes du monde souterrain » § 20. Newton lui-même n'a-t-il d'ailleurs pas déclaré que peut-être il n'y a pas un corps qui soit en repos absolu.

Ce mouvement incessant de la matière a souvent été expliqué par l'hypothèse d'une matière animée, qui a revêtu différentes formes, aussi peu satisfaisantes les

unes que les autres. Les Stoïciens ont eu recours à une Ame du monde corporelle répandue dans la matière, les Platoniciens à une âme immatérielle. « D'autres parmi lesquels se trouvent Straton de Lampsaque et les modernes hylozoïstes ont enseigné que les molécules de la matière avaient de la vie et conséquemment de la pensée jusqu'à un certain degré ou une perception directe sans aucune réflexion ». Héraclite, Spinoza leur ont en outre attribué l'intelligence sans se préoccuper des difficultés que leur hypothèse faisait naître, sur l'accord ou le conflit de ces molécules raisonnantes et sur ce que, dans l'homme, on ne constate de pensée qu'en un seul point alors que toutes ses molécules pensent. Les formes plastiques du Docteur Cudworth sont romanesques. « Toutes ces hypothèses sont visiblement des ruses ou des tours d'adresse dont on s'est servi pour expliquer le mouvement actuel de la matière inerte pour éviter de faire à chaque instant intervenir la Divinité et pour ne point la rendre auteur indistinctement de toutes les actions en la soumettant à une nécessité absolue et inévitable ». § 23.

Il faut donc accepter la doctrine de la matière essentiellement active; mais peut-être demandera-t-on de définir la nature de cette action interne essentielle à la nature ? on ne le pourrait; c'est une idée simple, une idée intuitive que l'idée du mouvement, évidente par elle-même comme toutes les idées analogues. « C'est ainsi que tous les mots de l'univers ne pourraient point expliquer ce que c'est que le bleu, ni en donner une idée claire à celui qui n'aurait jamais vu cette couleur... La solidité de la matière est pareillement une idée intuitive ou indéfinissable »... si l'on entend par là... « la résistance que nous trouverons dans chaque corps lorsqu'il empêche un autre de se mettre dans le lieu qu'il occupe avant de l'avoir abandonné ». § 28. Etendue, solidité, action sont des propriétés essentielles de la matière; il peut y en avoir d'autre; mais celles-là

en sont certainement inséparables. « Ainsi la solidité, l'étendue et l'action sont trois idées distinctes sans être trois êtres différents; ce sont des façons diverses d'envisager la même matière ». § 29.

38. Newton avait formulé le souhait qu'une explication du monde par le mécanisme fût tentée; cette notion de matière active permet de réaliser ce souhait; elle permet aussi de mettre en pleine lumière la valeur de l'explication finaliste qui est une simple traduction humaine des phénomènes naturels. « Ces déterminations du mouvement dans les parties de la matière solide et étendue sont ce que nous appelons les phénomènes de la nature auxquels nous donnons des noms et nous attribuons des usages, des perfections ou des imperfections suivant la manière dont ils affectent nos sens ou causent du plaisir ou de la douleur à nos corps et contribuent à notre conversation ou à notre destruction. Cependant nous ne leur donnons pas toujours des déterminations tirées de leurs causes réelles ou de la manière dont ils se produisent les uns les autres, telles que l'élasticité, la dureté, la mollesse, la fluidité, la quantité, les figures et les rapports des corps particuliers; au contraire nous n'attribuons souvent plusieurs déterminations du mouvement à aucune cause du tout, comme nous le faisons dans les mouvements spontanés des animaux; car quand même ces mouvements seraient accompagnés de pensée, néanmoins si on les considère comme des mouvements, ils ont leurs causes physiques. C'est ainsi qu'un chien court après un lièvre, ce qui vient de ce que l'objet extérieur agit avec toute sa force impulsive ou attractive sur les nerfs qui sont disposés avec les muscles, les jointures et les autres parties, de manière à produire des mouvements divers dans le mécanisme de l'animal. Quiconque a quelque idée de l'action des corps les uns sur les autres par leur contact immédiat ou par les molécules imperceptibles qui en partent nécessairement et qui à cette

connaissance joint celle des lois de la mécanique, de l'hydrostatique et de l'anatomie sera convaincu que tous les mouvements par lesquels l'homme s'assied, se tient debout, se couche, se lève, marche et court... ont pour principe des déterminations propres, matérielles, extérieures et proportionnelles à leurs effets ». Ce passage se réfère très certainement et au passage du Phédon 98 cd où Socrate-Platon soutient la thèse contraire et au § 20 du Discours de Métaphysique où Leibniz cite ce passage du Phédon d'une part et d'autre part à l'hypothèse cartésienne de l'homme et de l'animal machines. Mais la thèse mécaniste n'est plus présentée exactement comme chez Descartes : tout s'explique bien par le mouvement, la quantité de mouvement restant constante; mais le mouvement traduit ici une énergie essentielle à la matière; Dieu n'a plus besoin de donner la chiquenaude initiale; le monde du mécanisme se suffit à lui-même, grâce à l'emprunt à Leibniz et à Newton de l'idée de force interne.

Toutefois si on considère le passage ci-dessus sans le confronter avec l'ensemble des cinq lettres philosophiques, on peut encore accepter les explications de Toland; ce n'est pas un athéisme; l'explication mécaniste vaut pour les mouvements en tant qu'ils ne sont que mouvements; Dieu intervient comme principe d'ordre pour régler et systématiser les divers mouvements; Toland semblerait alors influencé par Leibniz et il paraîtrait assez porté à cette constatation que le mécanisme, qui l'emporte pour l'explication du détail des phénomènes, est en définitive une vue superficielle de la nature, une explication plus complète devant s'établir par l'étude attentive de la tendance au mouvement. Mais Leibniz ne crut pas à son influence sur le déiste anglais et il ne fut pas dupe des protestations qui terminent les Lettres philosophiques, et avec raison. Le recours à Dieu est bien considéré par Toland comme une hypothèse paresseuse et si le lecteur des

Lettres hésitait encore, celui du Panthéisticon ne pouvait plus douter.

Dans ce curieux ouvrage, l'hypothèse mécaniste est reprise, mais sans longs développements, Toland utilisant davantage une méthode assez habile qui consiste à donner des aperçus rapides, mais aussi significatifs que possible et à promettre des développements ultérieurs, ou à renvoyer à des écrits réservés aux initiés. A l'origine du monde il n'y eut pas le chaos; non, pas même le hasard ou la fortune; Epicure s'est grossièrement trompé. Le monde, illimité et plein, immuable en tant que tout et sans cesse en mouvement si on le considère dans ses parties; et de même éternel et toujours en voie de transformation, possède le mouvement spontané et l'intelligence. Les corps élémentaires sont des particules insécables de toute nature, des homéoméries, qui par leurs combinaisons engendrent les choses et les êtres vivants. « La force et l'énergie du Tout créatrice et régulatrice de toutes choses qui tend toujours à la meilleure fin est Dieu » 8. C'est une Providence : « nulle place n'est laissée au hasard ou à la fortune, mais tout agit spontanément et rien par contrainte ». 61. Avec Virgile, les panthéistes dont le Panthéisticon est le manuel, célèbrent l'Intelligence divine diffuse à travers tous les êtres matériels et qu'ils ne distinguent pas, sinon par abstraction, de l'Univers matériel. Dieu est en chaque particule élémentaire la tendance au mouvement.

La pensée est un mouvement particulier d'une partie du cerveau; cet organe et les nerfs qui le prolongent possèdent une structure appropriée qui permet à un feu subtil, l'Ether, d'accomplir convenablement tout le mécanisme de la perception, de l'imagination, de la mémoire, de « l'accroissement et de la diminution des idées..... Seul ce feu plus mobile que la pensée elle-même de beaucoup plus subtil que tout autre matière peut parcourir les cordes et les filaments tendus des

nerfs d'un mouvement très rapide et peut les agiter de diverses manières, selon les diverses impressions des objets sur les nerfs ». Cet Ether, ce sont les Esprits animaux, l'influx nerveux des modernes. (13).

Ce panthéisme matérialiste s'accorde avec les découvertes scientifiques les plus récentes; découvertes biologiques réalisées à l'aide du microscope et doctrine de la préexistence des germes; théorie de Copernic en astronomie ; hypothèses des révolutions terrestres de Stillingfleet, et Burnet. Il y trouve sa confirmation; ainsi l'univers matériel est Dieu, il a existé de toute éternité et cependant il se transforme toujours, faisant se succéder sans trêve de nouvelles combinaisons dont chacune est pour nous élément d'un monde particulier.

39. On peut se douter de l'accueil que reçurent en Angleterre, en Ecosse et en Irlande les doctrines de Toland; dès l'apparition du premier ouvrage, ce fut un beau scandale; non seulement des théologiens écrivirent des réfutations qu'ils voulaient péremptoires contre le Christianisme sans mystère — et il y en eut au moins cinquante-quatre —, non seulement les pasteurs et leurs prêches attaquaient ce rationalisme outrancier — on entendait plus parler dans les temples d'un certain Toland que de Dieu déclare avec orgueil Toland lui-même dans son Apologie —; mais encore le livre fut déféré dès sa publication devant le jury du Middlesex et quand par la suite Toland passa en Irlande et y tint des propos par trop audacieux dans des cafés, la cour de Dublin condamna le livre au bûcher et décréta de prise de corps l'auteur qui, prudemment, prit la fuite. Et chacun des ouvrages suivants souleva une tempête presque aussi violente. Enfin ce qui prouve l'estime et la réprobation que ses contemporains res-

sentaient à son égard, c'est le prix élevé, une guinée, auquel Toland put vendre son *Panthéisticon*.

Les ouvrages de Toland n'avaient encore rien perdu de leur saveur de scandale à l'époque où Hume encore adolescent se préoccupait déjà du problème religieux. Ces ouvrages, malgré leurs défauts, se recommandaient d'ailleurs eux-mêmes par des qualités certaines. Leur ton est trop passionné pour qu'on puisse leur accorder une entière créance; mais il engage à la lecture; on y rencontre souvent des pensées plus brillantes que solidement fondées; mais les hypothèses y ont toujours un certain air de vraisemblance et l'on sent derrière elles des doctrines vénérables bien différentes sans doute, mais assez proches encore. Locke et Newton, Descartes et Spinoza, Malebranche et Leibniz sont utilisés à tout moment.

Mais le mérite essentiel de Toland est d'avoir posé le problème religieux dans toute sa complexité. Les théologiens unissaient raison et religion; ils réclamaient pour le christianisme l'épreuve de la raison; ils ne réussissaient qu'à déformer l'Écriture; et c'était une confusion inextricable d'opinions individuelles. Les esprits religieux demandaient aux sciences physiques et naturelles des preuves de la Providence particulière; ils trouvaient partout des merveilles d'organisation intentionnelle et parfois ne s'apercevaient pas qu'ils renversaient le rapport de moyen à fin dans leur désir de prouver la sollicitude paternelle de Dieu pour les hommes : Aux premiers, Toland répond que la raison pourrait bien être destructrice de toute révélation et que, sans l'affectivité, l'esprit humain n'accepterait aucune proposition irrationnelle et par suite réellement inintelligible; aux seconds, il oppose la vision d'une nature soumise au déterminisme, telle que la science peut la constituer et la notion d'une Providence générale, de Lois générales qui règlent rigoureusement le détail de chaque fait particulier. Et comme

la science de son temps est encore bien insuffisante, Toland use très souvent d'indications rapides qui traduisent son pressentiment d'une science achevée, capable d'expliquer dans tous ses détails le moindre fait de l'univers.

Par là, Toland est le type le plus complet du libre penseur anglais du dix-huitième siècle; il est épris de science mécanique; il croit à l'intelligibilité totale de l'univers; il veut éliminer toute influence de la coutume et de l'affectivité pour ne plus laisser en l'homme qu'une raison; et plus logique, poursuivant jusqu'au bout l'accord entre la raison et la révélation, il ne laisse subsister qu'un petit nombre de règles plus morales que religieuses.

C. COLLINS, 1676-1729.

40. Le Discours sur la liberté de penser écrit à l'occasion de la naissance et du développement d'une secte appelée « Libres-penseurs » 1713, fut considéré en son temps comme un manifeste de l'athéisme. Collins y montre la nécessité de reconnaître à tous la liberté de penser, c'est-à-dire « l'usage qu'il est permis de faire de son esprit pour tâcher de découvrir le sens d'une proposition quelconque en pesant l'évidence des raisons qui l'appuient ou qui la combattent afin d'en porter son jugement selon qu'elles paraissent avoir plus ou moins de force ». 4. C'est un droit que cette liberté de penser; nous avons le droit de connaître la vérité. Dieu lui-même nous ordonne de rechercher certaines propositions et les autres ont rapport au bien de la société civile. La liberté de penser d'autre part est le principe de toutes les découvertes scientifiques et comme toutes les connaissances sont liées, on n'en peut négliger aucune. D'ailleurs plus un ouvrage est parfait et plus il enferme de connaissances; la Bible, cet ouvrage parfait, ne peut être comprise que d'un

lecteur qui possède la connaissance de la chronologie, de l'architecture, de la physique, de la métaphysique et de la morale.

Et Collins de formuler cette règle de critique historique : « l'unique moyen d'arriver à la perfection de toutes les sciences et de connaître la volonté de Dieu révélée dans les livres sacrés consistant dans l'usage que nous faisons de nos pensées, cet usage doit être libre et illimité pour tous les hommes ». Rejeter la liberté de penser, c'est se condamner à accepter, par pure soumission à l'autorité, les opinions les plus extravagantes et les plus monstrueuses : l'infailibilité d'un prêtre particulier ou d'un Concile, le pouvoir donné au prêtre de damner ou sauver les âmes; l'adoration des saints et de leurs statues. Les Prêtres sont des gens artificieux qui savent tirer parti de la crédulité de leurs fidèles : les Anciens avaient les Oracles; les Modernes ont les Miracles que l'on rencontre partout chez les païens en Siam par exemple et chez les Chrétiens, Grecs, Arméniens, Romains et Luthériens, et, sous-entend Collins, chez les Anglicans et les Presbytériens. Tous les miracles sont d'habiles supercheries, dictées par l'intérêt.

Comment pourrait-on refuser la liberté de penser ? on ne pourrait justifier ce refus par le souci du salut des hommes, par le désir de les éloigner d'opinions erronnées et dangereuses. Contradiction grossière que de conseiller à l'homme pour ne pas tomber dans l'erreur, de ne pas se servir de son jugement seul capable de reconnaître l'erreur. La preuve de l'utilité de la liberté de penser dans le combat pour le bien se trouve dans le fait que le diable n'apparaît plus dans les pays où existe cette liberté alors que dans les autres pays, en Angleterre particulièrement, toutes les nombreuses mesures prises par le Clergé n'ont réussi qu'à multiplier les cas de possession. « On dira peut-être que toutes les histoires qu'on a jamais faites du pouvoir du

Diable, n'ont eu pour fondement que l'imposture des uns et la trop grande crédulité des autres... Hé bien soit mais qui est-ce qui fera cette objection ? » 45-46.

C'est tout spécialement pour les questions religieuses que la liberté de penser est utile; les adversaires de cette liberté estiment eux-mêmes que le salut dépend de l'opinion personnelle. Recevoir cette opinion toute faite de la tradition ou des prêtres, c'est se confier au hasard; l'établir par l'examen personnel, c'est se procurer la satisfaction et la consolation de se savoir dans la vérité; même si l'on s'égare, Dieu ne peut qu'estimer nos efforts sincères vers la vérité; il n'est pas un tyran. Au contraire quelle estime pourrait-il avoir pour le croyant traditionaliste. « En effet un homme qui néglige d'examiner sérieusement un système qu'il veut embrasser et qui l'adopte seulement sur la foi d'autrui, donne bien à connaître qu'il aurait été sans peine ou papiste ou payen s'il avait eu leurs prêtres pour guides ou si sa grand'mère ayant été de leur religion, lui en eut enseigné le catéchisme ». 52. Le traditionalisme a de plus pour conséquences universelles et partant nécessaires, la superstition qui s'est développée beaucoup plus depuis qu'on pourchasse le libre examen, et tout son cortège de terreurs et de pratiques inutiles et que Dieu considère peut-être comme criminelles.

Nécessité encore de la liberté de penser pour le discernement entre les vrais miracles et les impostures, pour la conversion des sauvages; en outre le libre-penseur peut se réclamer de l'exemple de Jésus-Christ lui-même et de l'apôtre Paul qui ont voulu convaincre par l'évidence de leurs raisons. Cf. Hume, sa conception du scepticisme, §§ 168-169.

41. Enfin les prêtres professent des doctrines très différentes sur la nature et les attributs de Dieu, sur le nombre et l'autorité respective des Livres sacrés, sur le sens même des Ecritures sacrées; sans le libre examen qui recherche l'évidence des raisons, nul ne peut

s'y reconnaître. C'est ici l'occasion pour Collins non seulement de montrer les innombrables variations des prêtres des diverses confessions et d'apposer l'un à l'autre des prêtres de la même religion, entre autres l'archevêque Tillotson et l'archevêque King, mais encore de définir les règles de la critique historique, en s'inspirant de l'opinion d'un évêque, Jérémie Taylor. Nous avons des copies très différentes des Ecritures et on ne peut remonter à l'original puisque dès les premiers temps, il y eut une infinie diversité des Bibles. Des passages sont obscurs et servent bien plus à humilier notre raison qu'à convaincre notre foi. D'autres se doivent interpréter, d'autres ont un double sens, d'autres encore nous laissent dans l'indécision et nous ne savons s'il faut les comprendre au sens littéral, naturel ou figuratif ou au sens spirituel, allégorique ou analogique et l'on pourrait se divertir en constatant à combien de desseins divers on peut faire servir un même passage. On ne trouve aussi ni concordance, ni enchaînement entre les divers passages des Ecritures. Newton enfin confronte les Ecritures avec la raison ou avec la foi; ce sont là des critères infiniment variables et faillibles. Aussi les interprétations sont-elles diverses et contradictoires même si l'on s'en tient aux doctrines des Anglicans : Trinité divine, Résurrection, Prédestination, Eternité des tourments de l'enfer, caractère divin ou humain de l'épiscopat, et combien d'autres sujets, ce ne sont que discussions interminables, d'autant plus que des abus, des fausses doctrines se sont glissées au milieu des vraies doctrines et qu'on les distingue malaisément et aussi que les prêtres font profession de ne pas dire la vérité et qu'ils adultèrent les livres sacrés pour sauvegarder leurs intérêts. Ajoutez encore que les prêtres, comme pour servir la thèse qu'ils combattent, écrivent de gros livres de controverse où ils exposent dans toute leur force les objections et difficultés des athées, déistes, sceptiques et so-

ciniens et où ils les réfutent avec une grande indigence dialectique. C'est l'un d'eux qui vient de donner une traduction de Lucrèce, faisant connaître au grand public le seul système complet d'athéisme qui existe et de nombreux ecclésiastiques l'ont approuvé. « Après, dis-je, toutes ces fausses démarches du clergé, n'avons-nous pas tous les sujets du monde de conclure qu'il ne nous reste aucun moyen de nous former une juste idée de la divinité, que nous ne devons plus nous régler sur l'Écriture que nous avons aujourd'hui, qu'il n'y a point de fond à faire sur le texte grec du Nouveau Testament dont on se sert communément et qu'il est impossible de mettre nos esprits en repos dans l'embaras et les préjugés que les prêtres nous suscitent contre toutes ces vérités, qu'en renonçant absolument à suivre leurs pensées et en faisant un libre usage des nôtres ». 139.

Renonçons à suivre Collins dans la discussion des objections que l'on pourrait dresser contre l'usage de la liberté de penser; cet examen peut être en soi curieux et même intéressant; il ne sert pas notre dessein actuel. Je citerai toutefois les dernières lignes de l'ouvrage pour montrer combien l'instinct polémique l'emporte chez Collins sur toute autre tendance. Après avoir résumé la vie et les doctrines de dix-neuf sages, qui ont été en fait des libres penseurs, depuis Socrate jusqu'à l'archevêque Tillotson, Collins conclut « J'ajouterai seulement qu'il est difficile pour ne pas dire impossible de nommer un homme qui se soit distingué par son bon sens et sa vertu et qui nous ait laissé quelque chose après lui propre à nous faire porter quelque jugement, qui ne nous ait donné des témoignages de sa liberté de penser en rejetant les opinions communément reçues; en effet tout homme de bon sens qui pense un peu, doit le faire à moins qu'on ne puisse supposer que, quand les opinions ont le dessus par un pur hasard sans aucun égard à la raison, la raison et le hasard produisent le

même effet. D'un autre côté j'ose avancer qu'il est impossible de nommer un ennemi de la liberté de penser, de quelque rang et de quelque distinction que ce soit, qui n'eut le cerveau un peu blessé et ne fut fanatique ou qui ne se soit montré ambitieux, inhumain et plein de vices abominables, en un mot qui n'ait pas toujours été prêt à tout faire, quelque mal que ce fût, sous le spécieux motif de la gloire de Dieu et du bien de l'Eglise, qui n'ait laissé des marques de sa brutalité, enfin qui ne se soit rendu l'esclave des Prêtres, des femmes ou de la fortune ». 239-240. On ne peut guère trouver de déclaration de guerre plus impertinente, bien qu'elle soit tout à fait dans le goût de cette époque.

42. Examinons à l'œuvre cette pensée libre, une fois bien entendu qu'on peut douter comme philosophe et croire comme chrétien et que la révélation peut venir au secours de la raison défaillante. La raison se laisse convaincre par l'évidence, par une vue claire et distincte des idées et de leurs rapports; toutes les fois que l'évidence fait défaut, nous n'avons plus dans l'esprit que des mots, que des sons vides de sens. Quand nous raisonnons de Dieu, nous devons donc avoir une idée claire et distincte de son existence et de sa nature; toutefois une idée distincte peut être incomplète : c'est le cas pour l'idée de Dieu et même pour toutes les idées que nous avons des êtres réels; nous ne sommes jamais sûrs « de rassembler dans l'idée que nous avons d'un être quelconque tout ce qui contient son essence, toutes ses propriétés et affections; et il est comme impossible qu'il ne nous en échappe quelque chose ». Nat. de l'Ame. 176. On raisonne d'ailleurs très valablement sur ces idées incomplètes pourvu qu'elles soient distinctes et qu'on ne prétende pas obtenir des conclusions qui engagent la réalité complète; les faits sont nos maîtres dont doivent tenir compte nos hypothèses explicatives.

Appliquons cette méthode au problème de l'organi-

sation du monde. Les anciens athées, Spinoza de nos jours, n'admettaient qu'une substance dans l'univers, « la matière à laquelle Spinoza donne le nom de Dieu et Straton celui de nature » Ame, 290. Pour ruiner leur doctrine et établir solidement la Religion, il faudrait montrer non seulement qu'il existe deux êtres d'espèce différente, mais encore qu'une création *ex nihilo* est possible et que la matière ne peut exister par elle-même. C'est une recherche abstruse puisqu'il faudrait pénétrer intimement dans la nature des choses. Collins ne s'en juge pas capable et se contente de la proposer « à la sagacité des savants ecclésiastiques payés pour remplir chaque année la fondation de M. Boyle ». Ame 294.

43. C'est un coup direct à Samuel Clarke qui vient de prêcher en 1704-1705 ses sermons sur la démonstration de l'existence de Dieu et avec qui il discute de la nature de l'âme et de son immortalité. Dans cette autre question, se retrouve sous un nouvel aspect la querelle entre le mécanisme et le finalisme. Clarke vient de soutenir contre Dodwell l'immatérialité et l'immortalité de l'âme et il juge avoir donné une démonstration de ces deux dogmes; Collins le refute et un échange de tracts s'ensuit; il serait oiseux de suivre cette polémique dans le détail; il suffit ici de rappeler la position de Collins.

A supposer que l'âme soit immatérielle, opinion sur laquelle vont se faire bien des réserves; l'immortalité de l'âme n'est pas encore prouvée; pour en établir une démonstration complète, il faudrait d'abord expliquer le vrai sens du mot substance, puis montrer en quoi consiste l'identité d'une substance; or nous ne pouvons rien savoir de la substance; l'identité personnelle qui constitue le moi vient du sentiment intérieur dont les variations sont innombrables; c'est un flux perpétuel de passions et d'idées. L'identité personnelle, n'est pas identité numérique de la substance. Essaie-t-on de se

faire quelque idée de la résurrection des corps que nous apprend la révélation. « Je suppose, que m'étant endormi, je sois mis en pièces pendant mon sommeil, et qu'au matin, toutes les parties de moi-même étant remises dans leur premier état, je me réveille comme si j'avais profondément dormi toute la nuit. Je ne doute pas, que je n'eusse alors tout le souvenir ou le sentiment intérieur que j'aurais si j'avais persévéré dans mon état ordinaire. Cette supposition est l'image de la résurrection ». Ame 261. — Y a t-il, ou non, identité dans ce cas ? — L'existence d'une âme chez l'animal est aussi fort embarrassante, et nous n'en pouvons douter en présence des faits; ou bien il faut leur accorder, comme à l'homme l'immortalité et le rendre capable d'une éternité de bonheur, ce qui a toujours répugné aux théologiens, ou bien il faut supposer que son âme est anéantie à sa mort ce qui ruine le dogme de l'immortalité de l'âme humaine. Heureusement la révélation nous tire de cet embarras. Cf. Hume, IV, 399 sqq. et I, 535 sqq.

Sur l'immatérialité du sujet de la pensée, on ne sait d'ailleurs rien de certain; notre savoir n'atteint pas la substance, et ne peut découvrir s'il y a ou non deux espèces de substances dans le monde. « Mettez un denier de cuivre dans une boîte et une bague d'or dans une autre. Comment un homme qui n'aurait d'idée ni du denier, ni de la bague, pourrait-il, au moyen d'une idée intermédiaire, connaître la différence de l'une à l'autre ? ». 275. Si l'on juge qu'il faut à la pensée un sujet simple et distinct, les atomes matériels sont de tels sujets; ils possèdent l'individualité, car on ne peut admettre l'inintelligible divisibilité de la matière à l'infini, il faut des parties réelles pour former un tout. Mais la pensée peut être aussi une de ces qualités qui résultent de l'action totale des éléments d'un système; et il y a autour de nous de nombreux systèmes de ce genre. Une rose est composée de plusieurs parties dont cha-

cune prise séparément n'a point la faculté de produire cette sensation agréable qu'elles causent lorsqu'elles sont unies ensemble. Cet exemple, discutable et discuté par Clarke, introduit de nouvelles explications plus profondes. L'expérience nous montre que les particules matérielles sont dans un mouvement perpétuel, qu'elles entrent successivement dans différents systèmes où elles ont des propriétés différentes; la force de gravitation, la faculté végétative, la faculté sensitive, la pensée enfin peuvent être des effets de la disposition des particules matérielles bien plutôt que la cause de leur organisation. Le développement du poussin dans l'œuf s'explique par l'action de l'incubation sur la distribution des éléments matériels dans l'œuf dont le germe fait partie; « j'avoue en même temps que je ne vois point d'absurdité à supposer que par la seule vertu d'un mouvement mécanique, le corps organisé de l'animal se forme d'une telle matière inorganisée, si toutefois on peut dire que la matière de l'œuf soit inorganisée. Il est vrai qu'elle n'est ni un œil, ni une aile, ni telle autre partie du fœtus, et dans ce seul sens elle est inorganisée. Cependant elle est tellement disposée, travaillée ou organisée qu'elle peut par le moyen du mouvement, contribuer à la formation d'un pied ou d'un œil et composer ainsi la substance de l'animal. Dans l'état présent de l'univers, la matière ne doit pas être comparée à un chaos; j'accorde qu'un ouvrage régulier ne peut être le produit du pur mécanisme et que la puissance de Dieu a tout arrangé dans un état de régularité. Comme il ne répugne pas que le corps organisé d'un animal ait été formé au commencement par un mouvement régulier de la nature et que d'autres parties de matière mues régulièrement se soient unies à ce corps il ne répugne pas plus que la formation du corps organisé de l'animal commence aujourd'hui dans l'œuf où il y a de la matière propre à y contribuer qu'il ne répugne qu'elle se soit faite il y a mille ans hors de l'œuf d'au-

tant qu'il est sûr que le fœtus augmente à chaque instant dans l'œuf par les nouvelles parties de matière qu'il approprie à sa substance ». Ame 126-127. cf Hume, I, 518-523 et II, 421.

La pensée de même a peut être son origine dans la matière dont nous connaissons seulement quelques qualités; la pensée peut être par exemple une espèce de mouvement qui fait suite à une autre espèce; il peut y avoir, selon la terminologie de Collins, remplacement générique et non remplacement numérique des qualités les unes par les autres. Cette hypothèse, d'abord utilisée comme instrument dialectique, est posée ensuite comme acceptable. Il y a bien des rapports et des ressemblances entre le mouvement matériel et la pensée; les habitudes, le langage, la mémoire sont autant d'activités communes au corps et à l'esprit. La connaissance sensible nous met aussi en liaison constante avec le mouvement matériel. « La pensée étant une suite de l'impression de la matière sur nos sens, nous avons tout lieu de conclure que c'est une propriété ou affection de la matière occasionnée par l'action de la matière comme le feu est une propriété de la matière produite par le choc de deux cailloux, ou par le frottement d'une roue et de son essieu » 210. Tout comme la matière, la pensée humaine est faite d'actes successifs et comme elle, faite de parties; elle a ses modes comme toute autre propriété de la matière. C'est un flux perpétuel dans la pensée comme dans le cerveau; bien des souvenirs se sont perdus et si des souvenirs se conservent pendant de longues périodes, on peut admettre sans absurdité que la raison de leur persistance se trouve en des rappels intermittents qui équivalent chacun à une présentation primitive. Au contraire la comparaison de la pensée humaine discursive avec la pensée intuitive de Dieu, être immatériel par excellence, nous montre leur disconvenance. La pensée humaine est donc une affection ou une propriété de la

matière; on ne peut d'ailleurs préciser « si elle est un mode du mouvement ou de quelque propriété inconnue?... c'est un secret impénétrable pour moi comme pour les autres » 213. Et lorsque Clarke objecte que le sentiment intérieur nous convainc que la pensée est plus que du mouvement, Collins lui répond que nous n'avons de perception claire et distincte que des mouvements les plus simples, que nous ignorons beaucoup du mouvement qui fait vivre un arbre ou un animal et que nous ignorons tout du mouvement des esprits dans le cerveau.

44. Cette solution du problème de la nature de l'âme entraîne comme corollaire la négation de la liberté humaine conçue comme la puissance des contraires. Car Collins ne nie pas que nous ne puissions faire ce que nous voulons, mais il trouve que toute volition particulière s'explique par des motifs. La liberté comprise à la manière de Clarke est une imperfection et une absurdité; « il entend par ces mots la faculté de vouloir ou de choisir l'un des deux contraires dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire que, quoique j'aime mieux rester dans ma chambre que de me jeter par la fenêtre, je pouvais, dans les mêmes circonstances où j'ai choisi de rester dans ma chambre, préférer de me jeter par la fenêtre; ou en d'autres termes que je pouvais préférer ce que je n'ai pas préféré, quoique les raisons de préférence continuassent à être les mêmes. Je dis, moi, que cette faculté est une contradiction formelle ». Ame 246. La reconnaissance de cette liberté ferait tomber dans l'Athéisme « toutes ses actions (de l'homme) ont un commencement, or tout ce qui a un commencement, a nécessairement une cause, et toute cause est nécessaire. En effet s'il était possible que quelque chose au monde eut un commencement sans avoir de cause, le néant produirait quelque chose; mais si cela pouvait être, il faudrait donc dire aussi que le monde a eu un commencement sans avoir

eu de cause; ce qui serait tomber dans la plus grande des absurdités ». Liberté, ch. III.

La nécessité qui pèse sur les actions humaines est une nécessité morale; « tout ce que je prétends prouver par là, c'est que l'homme étant en même temps un être intelligent et sensible est déterminé dans ses actions par ses sens et par sa raison. Je suis fort éloigné de penser que la nécessité qui fait agir l'homme soit précisément la même que celle qui fait agir une pendule et d'autres êtres semblables, qui, faute d'intelligence et de sentiment, sont assujettis à une nécessité absolue, physique ou mécanique ». Lib. pref. p. III-IV. Cette même nécessité morale se rencontre de l'aveu de tous chez les animaux dont les actions sont déterminées par leurs dispositions et leurs sentiments, et qui ne diffèrent des hommes qu'en degré. De même, chez les enfants; et l'on ne peut discerner le moment où cet agent, de nécessaire, devient libre ni préciser la différence entre une action libre et une action nécessaire.

Certains soutiennent que nous avons de la liberté, puissance des contraires, une expérience intérieure qui n'est pas d'une pleine évidence même pour les libertaristes intempérants. Il n'y a là qu'une illusion dont voici l'origine; nous ignorons les causes parce que nous ne leur prêtons pas attention dans les décisions de moindre importance; dans les cas de repentir, nous ne nous analysons pas profondément et nous méconnaissions que les motifs qui déterminent l'acte avec nécessité, ne sont plus maintenant aussi pressants; que nous avons de nouvelles raisons pour nous déterminer autrement; enfin nous expérimentons journellement que nous pouvons faire ce que nous voulons, faire ou ne pas faire, ou même suspendre notre décision et nous croyons découvrir là l'indice d'une liberté d'indifférence; nous confondons absence de nécessité physique et absence de toute nécessité, même morale.

D'autres affirment l'existence de cette liberté d'indifférence parce qu'ils supposent à la thèse nécessitariste des conséquences désastreuses pour la moralité. Sans liberté, les punitions sociales et divines seraient injustes puisque les actes punis seraient nécessités; menaces, blâmes et louanges deviendraient inutiles; le remords, un luxe superflu. Il est facile de montrer que l'hypothèse de la nécessité morale est bien plus conforme, au contraire, à la morale et à la religion que la thèse adverse. Les peines sociales s'expliquent par l'intérêt social; on retranche de la société les malfaiteurs, tout comme on en retranche les fous et les contagieux. Leur punition de plus intimide ceux qui voudraient les imiter; les exemples sont utiles comme les parents le savent par une expérience quotidienne. De même menaces, blâmes et louanges sont des causes nécessaires de la conduite humaine; de tout temps d'ailleurs on a distribué des éloges pour des actions nécessitées par le concours divin ou par la nature même d'un esprit. « La seule bonté solide et véritable naît de nos dispositions naturelles ou acquises; cette sorte de bonté est la seule sur laquelle on puisse sûrement compter parce qu'elle ne saurait jamais se démonter ou du moins fort rarement ». Lib^e 193.

N'est-ce pas d'ailleurs de l'incohérence de réclamer pour l'homme une liberté d'indifférence que l'on refuse à Dieu qui se détermine seulement au meilleur et en qui elle constituerait une imperfection. Ajoutons au surplus que bien des sectes chrétiennes ont accepté le dogme de la prédestination et l'apôtre Paul lui-même en était partisan. Cf. Hume, II, 181-198 et IV, 66 sqq.

45. Telles sont les principales affirmations doctrinales que le libre penseur peut établir contre le sens commun; elles ne diffèrent pas essentiellement des doctrines professées par Toland. Certains traits toutefois sont particuliers à Collins. Ce n'est plus un franc lutteur; il désire éviter les poursuites judiciaires et

attaque plus sourdement; bien que ses ruses ne trompent personne, il aime à les employer et n'en vient à l'attaque directe que lorsque celle-ci s'impose à lui; mais alors il y fait preuve de plus de malignité et dirige ses coups contre les personnes plus que contre les doctrines; c'est par exemple un lieu commun pour les déistes que de dénoncer la fourberie et l'ambition des prêtres; Collins ne manque pas d'y insister; et il dispense encore à ses adversaires la sottise ou la suprême méchanceté, celle qui simule la bonté et la dévotion; ce ne sont que des sots ou des coquins; on devine à cette attitude que la lutte s'est envenimée et que la calomnie est une arme familière; on s'achemine vers les invectives de Woolston et vers le recours à la force contre la pensée libertine. — Peut-être cette malignité explique-t-elle que Collins se soit tourné de préférence vers l'étude de l'esprit; car il néglige ou à peu près l'aspect physico-théologique du problème religieux pour se donner à la psychologie; il y transporte le déterminisme mécaniste lorsqu'il envisage la continuité des mouvements physiques, des mouvements cérébraux et des mouvements de la pensée. Mais il n'y a là qu'un pressentiment, ou plutôt c'est là l'expression d'un acte de foi en l'intelligibilité de la pensée dont la subtilité défie l'analyse. Et pour éprouver sa conviction déterministe, Collins s'essaie à découvrir la solution de problèmes particuliers s'inspirant parfois de Locke, comme dans sa doctrine de la connaissance, parfois de Leibniz pour sa thèse de la nécessité morale.

D. Métaphysique et Morale abstraites.

Samuel CLARKE 1675-1729. WOLLASTON 1659-1724.

40. La « Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu pour servir de réponse à Hobbes, Spinoza et à leurs sectateurs » fut composée par Clarke pour

les sermons de la fondation Boyle qu'il prêcha en 1704-1705. Elle établit la religion naturelle par le moyen d'une preuve unique et complexe de l'existence de Dieu qui combine les divers arguments classiques.

Après avoir précisé que la démonstration s'adresse aux athées de spéculation, Clarke établit sa première proposition que les athées eux-mêmes acceptent : Quelque chose a existé de toute éternité; sinon il faudrait admettre que le monde actuel n'a pas de cause ou qu'il admet le néant pour cause. Qu'il y ait quelque difficulté à admettre qu'une durée éternelle est actuellement écoulée, certes; mais pour ne pas tomber dans l'absurdité des hypothèses précédentes, nous devons l'admettre; nous ne pouvons d'ailleurs raisonner solidement sur l'infini, puisque le fini n'est pas une partie aliquote de l'infini, et par suite nous ne pouvons pas arguer de notre incompréhension pour rejeter des affirmations inintelligibles, mais que nous sommes contraints d'embrasser;

L'Etre nécessaire peut être ou un être immuable ou une succession infinie d'êtres dépendants et muables; mais cette gradation à l'infini est contradictoire; une telle série n'a pas de cause externe; elle n'a pas davantage de cause interne puisque chaque être est dépendant et n'enferme aucune nécessité de nature ou d'essence. L'Etre immuable, indépendant et éternel existe par soi-même; exister par soi-même, ce n'est pas s'être produit soi-même, ce qui serait une absurdité; c'est exister en vertu d'une nécessité absolue, originairement antécédente dans la nature même de la chose qui existe; antériorité logique, non temporelle, antériorité « dans l'ordre naturel de nos idées et suivant notre manière de concevoir ». Or les idées de l'infinité et de l'éternité sont si bien imprimées en mon âme que je ne puis m'en défaire, et comme les attributs n'existent que par l'existence de la substance à laquelle ils sont

inhérents je ne peux supposer, sans contradiction, qu'il n'y a pas d'être dans l'univers qui ne possède ces attributs. C'est là une vérité aussi certaine que la relation d'égalité entre deux fois deux et quatre. L'idée d'un être dont on ne saurait nier l'existence sans tomber dans une contradiction manifeste est la première et la plus simple de mes idées à laquelle je ne pourrais renoncer sans renoncer entièrement à la faculté de penser; c'est l'idée d'un Etre très simple, éternel, infini et indépendant.

C'est là une preuve à la portée de tout homme sensé, qui reprend l'argument ontologique en en modifiant la forme pour le rendre plus solide. L'idée nominale, la simple définition de l'Etre nécessaire, ne peut prouver que la possibilité de cet Etre; pour affirmer son existence, il faut en outre montrer qu'il y a une liaison étroite entre la possibilité et la réalité; il est plus simple et plus convaincant de démontrer l'existence de l'Etre nécessaire en montrant d'une part l'absurdité de l'affirmation contradictoire et d'autre part l'impossibilité absolue de rejeter les idées d'éternité et d'immensité qui sont les modes ou attributs de l'Etre nécessaire actuellement existant. Cf. Hume I, 396 note.

47. L'Etre premier, incréé, indépendant et éternel ne peut être le monde matériel; celui-ci n'existe pas nécessairement « car la nécessité absolue d'exister et la possibilité de ne pas exister étant des idées contradictoires, il est évident que le monde matériel ne peut pas exister nécessairement, si je puis sans contradiction concevoir ou qu'il pourrait ne pas être ou qu'il pourrait être tout autre qu'il n'est aujourd'hui. Or qu'y a-t-il de plus facile à concevoir que cela ? Soit que je considère la forme de l'univers avec la disposition et le mouvement de ses parties, soit que je fasse attention à la matière dont il est composé, sans aucun égard à la forme qu'il a maintenant, je ne vois rien que d'arbitraire... J'y trouve à la vérité une nécessité de conve-

nance c'est-à-dire que je reconnais qu'afin que l'univers fut bien, il fallait que ses parties fussent dans l'ordre où nous les voyons aujourd'hui. Mais je ne vois pas la moindre apparence à cette nécessité de nature et d'essence pour laquelle les athées combattent ». Il pouvait y avoir plus ou moins d'étoiles ou de planètes, plus ou moins de plantes et d'animaux et ceux-ci auraient pu être de forme et de grandeur différentes.

La doctrine de Toland que la tendance au mouvement, le *conatus ad motum* (Cf. § 36), est essentielle à la matière ne soutient pas l'examen; s'agit-il d'une tendance au mouvement d'un être déterminé, « il n'y a rien dans la nature d'aucune des parties de la matière qui puisse la déterminer à se mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre nécessairement et essentiellement »; s'il s'agit d'une tendance au mouvement dans tous les sens indifféremment, le repos éternel doit en être la seule conséquence. Se contente-t-on d'admettre l'existence nécessaire de la seule matière en laissant au hasard le mouvement et la forme de l'univers, on ne soutient pas une opinion plus solide et les athées ont délaissé cette hypothèse extravagante; en effet ou bien dans son existence nécessaire, la matière enferme le pouvoir de gravitation, ou bien elle ne l'enferme pas; si elle ne l'enferme pas, le mouvement n'est pas nécessaire et il ne pourrait apparaître dans un monde purement matériel; si elle l'enferme, il faudra que dans ce monde matériel, il y ait du vide comme l'a montré Newton et si le vide existe, la matière ne possède plus l'existence universelle; si elle est absente de quelque lieu, elle peut l'être de partout.

Le spinozisme tombe devant cette critique; car son auteur, bien qu'il ne soit exprimé en termes obscurs, a soutenu en définitive que l'Être unique et nécessaire, existant par lui-même était le monde matériel.

Il faut bien se garder de confondre les thèses de l'athéisme moderne et celles des philosophes anciens

qui soutenaient l'éternité du monde matériel; ceux-ci admettaient l'existence d'une intelligence suprême qui gouverne l'univers. Ocellus Lucanus que les déistes ont voulu accaparer pour son autorité et son antiquité, semble parfois soutenir l'existence nécessaire de ce monde; mais il en donne des raisons si pauvres qu'on ne peut les prendre au sérieux et ailleurs il dit explicitement que tout en ce monde doit son existence et sa perfection à l'action d'un esprit éternel et tout puissant. Aristote et Platon ont eux aussi admis l'action d'une intelligence divine sur le monde matériel.

Quant aux philosophes qui ont admis la coexistence de deux principes éternels et indépendants, ils ont soutenu une opinion absurde, comme on le montrera par la suite.

Puis, vers la fin du chapitre IV, Clarke émet une opinion tout à fait curieuse; il n'y a pas intérêt à démontrer l'impossibilité de l'éternité du monde; les athées pourraient rétorquer l'argumentation, et l'utiliser pour prouver l'impossibilité de l'éternité de tout être quel qu'il soit, même Dieu; il leur suffirait de dire que nous n'avons aucune notion précise de l'éternité; car « il n'y a ni nombre ni quantité qui puisse être partie aliquote de l'infini; il n'y en a point qui puisse entrer en comparaison avec l'infini ni avoir aucune proportion avec lui, ni servir de fondement aux arguments où il est question de l'infini ». L'agnosticisme que Clarke avait indiqué dès le début de la démonstration se retrouve ici beaucoup plus précis; et le cinquième chapitre va en affirmer l'étendue: l'essence de l'Être nécessaire nous est incompréhensible; il en est de même pour toute chose; aussi ne faut-il pas s'en alarmer dans ce cas particulier de l'Être nécessaire et infini. « La substance ou l'essence de toutes les autres choses nous est entièrement connue; je n'en excepte pas même les choses que nous voyons, que nous touchons et que nous croyons le mieux connaître. Il n'y a

point de plante, si petite et si méprisable soit-elle, point de vil animal qui ne pousse à bout et ne confonde le génie le plus profond et le plus sublime, que dis-je l'essence des êtres inanimés les plus simples et les plus communs a pour nous des profondeurs et des ténèbres impénétrables. Quelle extravagance donc de faire servir l'incompréhensibilité de la nature de Dieu à combattre son existence ? « C'est là sans doute une réponse au Christianisme sans mystère de Toland; et Clarke, pour mieux réfuter, épouse les idées de son adversaire. Celui-ci a reproché à la religion révélée de parler de mystères intelligibles pour la raison humaine; mais il en est de même pour toute la nature; nous n'atteignons l'essence d'aucun être, d'aucune chose; nous en connaissons seulement certaines qualités et personne ne parle de mystère ici, ni d'intelligibilité. Tout est donc rationnel même si en fait tout nous est incompréhensible dans son essence; une raison plus puissante que la nôtre ne serait pas arrêtée. Clarke retourne l'argumentation; on nie l'existence de Dieu parce que son essence nous est incompréhensible; mais toutes les essences sont incompréhensibles et on ne songe nullement à nier l'existence de toute réalité substantielle. Toland croit à la rationalité de l'univers et il postule que tout ce qui est, est rationnel; Clarke s'incline devant l'immensité de Dieu et montre qu'on peut être certain d'une existence sans en comprendre pleinement la nature. Les mêmes faits sont utilisés par les deux adversaires pour établir des conclusions toutes différentes.

48. Certains attributs de Dieu peuvent toutefois se démontrer. L'Être nécessaire est éternel, c'est-à-dire qu'il jouit actuellement et parfaitement d'une vie sans fin, « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* ». Il est infini en plénitude comme en immensité, sans que d'ailleurs nous puissions comprendre la nature de cette ubiquité, et que nous sachions seulement

qu'il n'est pas infini à la manière de l'espace divisible, il est également présent en tout point de l'immensité. Il est unique, car on ne peut supposer deux ou plusieurs natures différentes existantes par elles-mêmes nécessairement et indépendamment puisque, en raison même de leur indépendance, on est amené à les considérer chacune comme existant seule. Et Clarke, de condamner le dualisme d'un Dieu et de la matière éternelle tel que les anciens le professèrent, et d'insister encore sur l'absurdité du spinozisme.

L'Etre nécessaire est aussi une Intelligence et c'est là le point essentiel de la discussion contre les athées; mais ici Clarke abandonne sa méthode de démonstration à priori qui ne peut lui servir puisque nous ignorons la nature dernière de l'Intelligence et que par suite nous ne pouvons établir de liaison nécessaire entre l'existence par soi et l'intelligence. Il nous renvoie au spectacle du monde pour y découvrir que sa cause est souverainement intelligente et sage; on accorde à la cause des perfections au moins égales à celles de l'effet; il y a dans ce monde des êtres intelligents dont l'intelligence ne peut s'expliquer ni par la génération, ce qui reculerait simplement le problème, ni par la matière, connaissance et réflexion sont des perfections distinctes et séparées de la matière; la réflexion nous montre au surplus que les qualités secondes, sons, couleurs, etc., ne sont pas des effets du mouvement et de la figure étendue, qualités premières; celles-ci ne sont que les occasions de celles-là. D'autre part il y a de l'ordre dans l'univers, Descartes a échoué dans sa tentative pour expliquer la vie des plantes et des animaux par un pur mécanisme; l'hypothèse d'Epicure désormais abandonnée par les athées est contredite par les découvertes de la physique et de la biologie. Enfin l'existence du mouvement ne peut s'expliquer sans une Cause intelligente. Supposons le mouvement éternel; ou de toute éternité le mouvement a été produit par

un être intelligent et éternel, où il est nécessaire par lui-même; mais aucune particule matérielle ne pourrait être en repos; et cependant comme partout il y aurait détermination de mouvement, ces tendances s'annuleraient réciproquement et ce serait le repos absolu, conclusion contredite par les faits; — ou encore le mouvement ne serait pas nécessaire; il n'aurait pas de cause extérieure; mais à l'infini il y aurait communication de mouvement. Cette dernière hypothèse n'étant pas intelligible, nous devons accepter la première : il y a une cause intelligente et éternelle du mouvement. Cf. Hume, II, 431 sqq.

L'être nécessaire est une cause libre; une intelligence sans liberté n'est pas une véritable intelligence qui est activité même. Soutenir aussi que Dieu se détermine toujours et inmanquablement à faire ce qui est au fond et généralement le meilleur, c'est accorder que toutes les choses du monde existent également par elles-mêmes, c'est affirmer que dans le monde il n'y a rien de contingent; mais les faits s'inscrivent en faux contre cette affirmation; le nombre et le mouvement des planètes, le nombre, les formes et l'organisation des végétaux et des animaux ne sont pas nécessaires, et nous pouvons les supposer tout autres qu'ils ne sont en fait. On peut certes discerner dans le monde une nécessité de convenance, mais celle-ci résulte de l'activité d'un être libre. Le nier, c'est retomber dans les erreurs de Spinoza, c'est ou nier que le monde pourrait être autre ou s'embarrasser dans un progrès à l'infini.

L'être nécessaire possède une puissance infinie; non qu'il puisse créer des réalités qui impliquent contradiction. « Le pouvoir de faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps n'est pas un véritable pouvoir; c'est une pure contradiction »; c'est un pouvoir de créer la matière, un pouvoir de créer des êtres immatériels, intelligents et libres; et cette création entraîne par corollaire l'existence du mal puisque les créatures

sont nécessairement imparfaites et qu'elles sont libres, et que la beauté de l'univers réclamait une hiérarchie de créatures.

L'Etre nécessaire est infiniment sage, il possède toutes les perfections morales qui conviennent au souverain gouverneur et au souverain juge du monde; et l'homme ne doit pas le censurer à tort pour l'inégale répartition des biens et des maux; ne devons-nous pas juger de l'ensemble de sa conduite et considérer à la fois le présent, le passé et le futur et comme cette connaissance totale ne nous est pas donnée, il nous faut nous confier à sa Providence.

49. C'est un corollaire de l'Existence de Dieu que le dogme de l'immortalité de l'âme. Quand nous considérons la vertu et le vice dans leurs rapports à l'esprit humain, nous trouvons que rien n'est plus profitable en soi que la vertu, que rien n'est plus nuisible en soi que le vice pour l'esprit humain, pour l'individu et pour la société; cependant l'expérience nous révèle que cet ordre naturel n'est pas respecté; les méchants échappent à tout châtiment, même aux remords; ils vivent heureux; le juste est opprimé et même lorsque s'appesantissent sur le monde des châtiments où l'on reconnaît la main de Dieu, les justes sont frappés en même temps que les coupables. « Il faudra dire ou que toutes les idées que nous nous faisons de Dieu sont fausses, qu'il n'y a point de providence, que Dieu ne voit point ce que font les créatures, que s'il le voit, il ne s'en met aucunement en peine, ce qui porte des coups mortels à ses attributs moraux et mine son existence même, ou il faudra conclure que de toute nécessité il doit y avoir après cette vie un état où les récompenses et les peines seront distribuées à chacun selon ses œuvres et où toutes les difficultés qu'on fait maintenant sur la Providence seront pleinement éclaircies par une disposition de la justice qui sera égale et impartiale; or j'ai déjà prouvé distinctement et en détail

qu'il y a un Dieu et une Providence, j'ai fait voir que Dieu est un être revêtu de toutes les perfections morales et qu'il exige de toutes les créatures raisonnables qu'elles conforment toutes leurs actions aux règles de la justice. C'est donc une chose directement démontrée qu'il doit y avoir un état à venir de peines et récompenses ». (Devoirs immuables, chap. VII).

Deux raisons additionnelles confirment que le dessein de la Providence est bien de faire régner la justice dans la voie future; on tire l'une de l'existence même des hommes, c'est-à-dire d'êtres qui possèdent la distinction éternelle et immuable entre le bien et le mal; et l'autre, de la structure de l'univers où tout est manifestement établi à l'usage de l'homme, comment dès lors admettre que Dieu n'a créé l'univers que dans le dessein « de perpétuer à l'infini des êtres d'une durée aussi courte, condamnés à passer le peu d'années qui composent leur vie dans un affreux désordre et une confusion étrange et à tomber ensuite dans le néant ». Id.

On pourrait encore utiliser des arguments moins forts, mais qui donnent cependant une haute probabilité à la doctrine de l'immortalité; la simplicité et l'immatérialité de l'âme entraînent l'immortalité; Dieu n'a pas mis en vain dans le cœur des hommes un désir ardent de l'immortalité, ni établi une conscience morale dont le jugement demeurerait sans conséquence; l'homme est capable de répondre pour ses actions; il a jugement réfléchi, connaissance de la loi et liberté: sa responsabilité n'a pas non plus été établie en vain. (Hume critique Clarke et ses adversaires I, 517 sqq.).

50. En elle-même, la Démonstration de l'existence de Dieu n'est pas probante; elle voulait approprier à l'esprit anglais les preuves cartésiennes; elle en a laissé évaporer toute la force et, si elle donne l'impression d'une dialectique savante, elle paraît aussi quelque peu forcée et arbitraire. Descartes partait d'une idée réelle,

de la plus réelle de toutes, celle de l'Être parfait, que l'esprit humain expérimente en lui; car c'est bien une expérience que procure la lumière naturelle, l'intuitus mentis, un véritable contact avec les essences; ce contact nous fait connaître avec distinction les natures simples et nous donne des natures complexes au moins une idée claire. Clarke part du monde matériel et s'embarrasse aussitôt dans les difficultés de l'infini quantitatif dont il ne sort que par un aveu d'ignorance. Cet agnosticisme devient général; la nature de Dieu nous est incompréhensible; ce n'est pas une raison pour en rejeter l'existence; toute réalité est pour nous, en définitive, incompréhensible et nous ne songeons pas à nier l'existence du monde. On ne peut guère saper plus maladroitement ses propres démonstrations; si la raison ne connaît que des qualités, c'est-à-dire des apparences, comment spéculerait-elle valablement sur l'être lui-même? C'est arbitrairement par suite que Clarke décide de rejeter la thèse matérialiste; nous ne comprenons pas mieux l'éternité écoulée d'un être nécessaire que l'éternité écoulée d'une série causale nécessaire en tant que série.

Mais une conviction si ardente s'exprime par cette démonstration qu'elle fait oublier les faiblesses dialectiques, qu'elle dut asseoir plus fermement en leurs croyances les auditeurs et les lecteurs contemporains. Clarke en acquit un grand renom : autour de lui se groupèrent des controversistes fameux comme son biographe Whiston, et de jeunes étudiants, Butler, Hutcheson, Kames, Collier. Son frère, John Clarke, dut sans doute autant à la célébrité de son aîné qu'à son renom personnel, l'honneur de prêcher les sermons Boyle en 1719. Et bien que Clarke fut un chrétien convaincu, il devint pour Voltaire le représentant même du Déisme parce qu'il avait prêché cette Démonstration et établi les fondements de la religion naturelle.

51. L'ouvrage de Wollaston, l'Esquisse de la religion

naturelle, 1722, fut tout aussi populaire; c'est un excellent manuel; de l'aveu de l'auteur, la matière est tirée des nombreux ouvrages qui ont déjà défendu la cause de la religion; seul est original l'ordre des pensées; peut-être aussi quelques points sont-ils traités de manière plus personnelle. La belle ordonnance de cet ouvrage, divisé en sections et propositions, la facilité d'un texte où l'on retrouve des pensées familières expliquent l'immense succès de librairie obtenu par l'Esquisse; on en vendit en quelques années dix mille exemplaires; vingt-huit ans après son apparition, une septième édition était nécessaire. Hume a nécessairement connu l'ouvrage; il y fait allusion au début du troisième livre du Traité où il critique les thèses que Wollaston s'attribuait en propre : l'identification du vrai et du bien. II, p. 238 sqq, note.

« Le fondement de la Religion consiste dans la différence qui est entre les actions des hommes et qui les distingue en bonnes, mauvaises et indifférentes ». 6. « S'il y a un bien et un mal moral tel que nous les avons distingués, il y a conséquemment une Religion et cette Religion peut être très proprement appelée naturelle. Par le mot de Religion, je n'entends autre chose qu'une obligation de faire ce qui ne doit pas être fait; et dans le mot d'actes je renferme également ceux du corps et de l'esprit. Il y a donc une religion s'il y a des choses dont les unes doivent être faites et dont les autres doivent être omises; or il paraît évidemment par ce que nous avons dit touchant la moralité du bien et du mal qu'il y a réellement de ces choses... En un mot puisqu'il y a une religion qui suit la distinction du bien et du mal moral, puisque cette distinction est fondée sur le rapport que les actions des hommes ont avec la vérité, puisque aucune proposition ne doit être véritable si elle n'exprime pas les choses comme elles sont naturellement; il faut par conséquent qu'il y ait une religion fondée sur la nature et qui peut à ce compte-

là être très véritablement appelée la religion de la nature ou religion naturelle. » 75-76.

Ainsi Wollaston lie intimement morale et religion, ce qui explique le succès de son *Esquisse* auprès des Anglais de l'époque du Bon sens. Il y a un ordre des choses dont Dieu est le créateur; cet ordre est la norme du vrai et du bien; on ne doit pas nier, soit en paroles, soit en actes, soit par commission, soit par omission, une proportion vraie, conforme à la réalité; ce serait se révolter contre la volonté divine; ce serait nier l'infailibilité de la connaissance divine qui a connu de toute éternité la vérité et la réalité comme telles; ce serait nier aussi la grande loi de la nature, la loi de la raison. Toute faute morale est donc une erreur; le bien, tout comme la félicité, est atteint par qui se laisse guider par la raison.

Celle-ci est « une espèce d'instrument général applicable aux choses et aux cas particuliers à mesure qu'ils s'offrent à nous ». 131; elle est la faculté des idées abstraites, « idées logiques, métaphysiques et mathématiques qui ne se bornent point aux choses particulières et industrielles, mais qui renferment des classes et des espèces entières ». Id. Ces idées sont complètement connues de l'esprit dont elles sont les modifications, « car elles ne peuvent être idées de l'esprit, qu'en tant que l'esprit en a ou en peut avoir la perception. Il faut par conséquent qu'il aperçoive tout ce qu'elles sont; c'est là les connaître entièrement ». 132. Sans doute nous avons de fausses notions des choses; les coupables sont les organes gâtés ou défectueux ou déformateurs qui nous transmettent nos informations; l'esprit connaît sans erreur possible ses propres idées qui lui sont immédiates. En même temps que les idées, la raison saisit immédiatement aussi certaines relations entre les idées. « Telle est l'évidence des vérités généralement connues sous le nom d'Axiomes. Telle est peut-être celle de quelques courtes démonstrations ». 135.

Les relations médiates qui ne se présentent pas d'abord à l'esprit, sont découvertes par le moyen des relations immédiates.

Cette théorie de la connaissance s'apparente nettement avec la conception cartésienne qu'en disciple de Clarke, Wollaston essaie d'adapter à la mentalité anglaise. Mais la raison ne nous fournit plus toujours la vérité par une expérience suprasensible; elle utilise et prolonge en quelque sorte l'expérience sensible.

La droite raison nous conduit à la connaissance de plusieurs vérités. « Si cela n'était pas ainsi, les facultés de notre âme, les plus nobles facultés qui soient en nous, seraient entièrement vaines ». 153. Ce recours à la finalité s'imposait pour un théologien de cette époque; la même idée intervient encore pour accorder la primauté sur les sens à la raison. « Le gouvernail ne serait pas mis à un vaisseau si on ne devait pas s'en servir, de même la raison n'a' pas été communiquée à une substance pour être simplement négligée et laissée inculte. Il est certain qu'elle ne peut être employée à d'autre usage qu'à celui de commander : telle est sa nature ». 162. La raison toutefois ne découvre que les vérités de spéculation; les choses de fait sont connues par les sens dont le témoignage peut être considéré comme certain quand il n'y a pas de raison contraire. En outre il y a des questions où nous ne pouvons obtenir que la probabilité et Wollaston énonce les règles qui permettent de juger de la probabilité et indique les principales causes d'erreur, esquisant ainsi une critique du témoignage : Tenir pour probable ce qui s'accorde avec le cours de la nature au jugement de la raison; accorder à une observation habituelle une autorité incontestable, tant qu'il n'y a pas de raison particulière de la rejeter : chaque matin on attend le lever du soleil; on affirme la mortalité de toute créature. S'il manque à la fois la connaissance de la nature et l'attente fondée sur l'observation, s'en remettre au témoi-

gnage des personnes que nous estimerons les meilleures connaisseuses et les plus morales, les avis des vieillards, les apophtegmes et apologues, les histoires écrites par des auteurs éclairés et sincères sont particulièrement recommandables. Les principales causes d'erreur sont le manque de capacité, l'absence du jugement, l'inaptitude au raisonnement, les défauts de la mémoire et de l'imagination, l'excès de confiance vis-à-vis du témoignage des sens; les préoccupations d'affaires, les appétits, passions et préjugés, la mauvaise présentation des opinions, enfin la négligence à l'égard d'une explication convenable des termes dont nous nous servons; en bref le défaut d'intelligence, la précipitation, la prévention et le verbalisme; ce sont les causes indiquées généralement; notre tâche est de les dénoncer en nous comme en autrui.

52. La section V, la plus importante de l'ouvrage traite des vérités qui se rapportent à la Divinité; on y retrouve des doctrines éternelles.

Il faut à l'univers une cause première indépendante et comme la chaîne infinie des causes et des effets peut se considérer comme une seule réalité infinie, cette cause originelle doit posséder une force infinie, elle ne doit son existence qu'à elle seule; elle est absolue, nécessaire. « Car il faut ajouter à ce que nous avons dit que sans un tel Etre, il ne peut y avoir aucune autre sorte d'êtres puisque l'univers n'aurait pu se produire, une partie de cet univers n'aurait pas pu se créer premièrement soi-même et créer ensuite l'autre partie parce que ce serait supposer une action à un être avant même qu'il existât ». 219. L'existence faisant partie de l'essence de cette cause, celle-ci est éternelle : elle est infinie parce que rien ne vient limiter son existence.

Nous ne pouvons comprendre entièrement la manière d'être de cette cause. « Les idées complètes de l'Eternel et de l'Infini sont au-dessus des esprits finis comme sont les nôtres ». 222. Nous pouvons toutefois.

affirmer que cet Etre Suprême « doit exister de la meilleure et de la plus noble manière d'exister dans un degré infini ». 224. Cette existence parfaite est comme épuisée par l'être suprême; il ne peut y avoir deux êtres parfaits, si par impossible on admettait leur existence, où il seraient homogènes et ils se confondraient en raison de leur perfection même, où ils seraient hétérogènes et ils se détruiraient réciproquement si leurs qualités étaient contraires; l'hypothèse du manichéisme doit donc être écartée.

On peut sans y recourir expliquer la présence du mal dans l'univers; le bien et le mal moral dépendent de l'activité humaine; le mal physique est le contraire inséparable et la condition du bien physique; le nombre des maux est inférieur à celui des biens; beaucoup viennent aussi de nos propres fautes; les uns sont des punitions; d'autres des remèdes; d'autres encore des épreuves qui nous procurent la félicité. Enfin le mal vient encore de l'imperfection des créatures, l'homme par exemple ne peut se débarrasser de ses passions et de ses inclinations animales. Demande-t-on pourquoi Dieu a créé des êtres imparfaits ? c'est « une demande trop hardie et trop abstruse pour nous amener à y répondre. Si ce monde est fait pour servir de palestre où les hommes doivent exercer leurs forces et leurs facultés et se préparer par là à une meilleure vie : eh ! qui peut prouver qu'il ne l'est point ! Si dis-je, le monde est notre palestre, nous y devons rencontrer des difficultés, nous devons avoir des tentations à combattre pour avoir en elles les occasions de nous exercer ». 230. « Enfin s'il y a des maux dont l'homme ne connaisse pas la véritable origine, s'il voulait néanmoins réfléchir sérieusement sur les marques de bonté, de sagesse et d'équité, qu'il lui est facile de voir dans les exemples qu'il comprend ou qu'il peut comprendre, pourrait-il douter que les mêmes perfections ne pré-

vaillent dans les mystères de la nature dont il ne peut sonder la profondeur ». 231.

Cet Etre suprême est l'Auteur de la Nature; les événements ne se produisent que par son action ou sa permission; il y a des agents libres, mais ils tirent de Lui leur puissance d'agir; la conciliation entre la toute puissance divine et la liberté de ces agents se fera lors de l'examen de la doctrine de la Providence. Dieu est le nom que l'on donne à l'Auteur de la Nature; il ne peut être corporel, la divisibilité et la mutualité essentielles aux corps répugnant à sa nature. On ne peut lui attribuer ni l'espace ni la durée infinis qui sont de pures abstractions, des manières de néants; on ne peut l'identifier à l'Univers, à l'assemblage des êtres finis qui devraient alors se confondre, ce que l'expérience dément ainsi que notre sentiment personnel.

53. La matière étant inerte et inactive, le mouvement doit lui venir d'une cause étrangère; le premier moteur doit être incorporel, c'est Dieu; c'est lui l'auteur de tous les admirables mouvements du monde; partout ce ne sont que merveilles. Bien que nous ne puissions comprendre le mode de production des choses et des êtres, que l'expérience seule nous révèle le mode d'opération des causes et seulement de façon très grossière, que nous ne pouvons guère les exprimer qu'en termes très généraux, « nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître qu'il y a de certaines méthodes fixes auxquelles les causes et les effets se conforment comme à autant de modèles, avec la dernière exactitude. Les mêmes causes, accompagnées des mêmes circonstances, ont toujours les mêmes suites ». 264. Une telle ordonnance ne peut être l'effet du hasard; le hasard n'est qu'un nom qui déguise notre ignorance des causes; elle n'enferme pas de monstres véritables; il n'y a pas d'irrégularités dans la nature; on n'y trouve rien d'inutile; les exceptions apparentes résultent encore du jeu des lois naturelles quand n'intervient pas l'activité

des agents libres. Le destin, la nature ne peuvent pas plus que le hasard, être les causes de l'harmonie de l'univers; le destin est enchaînement des causes et des effets; ne faut-il pas une cause première pour expliquer cet enchaînement. Le mot nature est ambigu; en aucun sens, il ne peut s'appliquer au principe de l'ordre dans l'univers; s'il désigne la constitution même de l'univers ou l'idée et comme le plan du monde, il désigne un effet qu'il faut expliquer; si, les lois du monde, celles-ci supposent un législateur; lui donne-t-on un sens analogue à celui du mot « habitude », il ne désigne plus qu'une abstraction, l'ensemble des natures particulières. C'est très improprement et par ellipse que le mot est pris dans le sens « Auteur de la nature », il faut rejeter cette extrême licence du langage.

Dieu qui a créé le monde le gouverne par sa Providence, par la Providence générale et la Providence particulière. La Providence générale distribue dans le monde toutes les espèces animales et végétales, à la place qui convient à leur nature et à leurs besoins respectifs. L'affirmation d'une Providence particulière établit une doctrine beaucoup plus importante; Dieu s'inquiète des besoins et des demandes de chaque individu sans recourir continuellement au miracle; il possède en effet la prescience et connaît infailliblement l'avenir (et cette connaissance comme toute autre n'altère pas la nature de l'objet connu; un acte libre connu à l'avance n'en reste pas moins libre); il peut donc dès l'origine des temps prescrire des lois et disposer l'enchaînement des causes et des effets pour satisfaire à chaque événement particulier. Ne constate-t-on pas qu'en gros les hommes sont récompensés ou punis dans leur santé, leur tranquillité et leur bonheur par le cours ordinaire de la nature. Les hommes eux-mêmes ne peuvent-ils constituer un vaste système où la contrariété des intérêts et des inclinations permettrait

l'adaptation de chaque destinée particulière au plan général de l'histoire humaine. Dieu n'a-t-il pas encore la ressource d'agir sur les esprits humains par une inspiration immédiate analogue à ces clartés soudaines qui nous surprennent sans qu'on puisse leur assigner une cause certaine. N'a-t-il pas de plus commis à notre surveillance des êtres supérieurs qui peuvent nous conseiller et même intervenir efficacement, bien que secrètement, dans nos affaires ? Je ne voudrais point qu'on croit que j'affirme positivement que les choses sont réellement de la manière dont je viens de les expliquer ou que je prétends forcer les autres à adopter mes pensées : mon unique dessein est de faire voir comment je m'efforce à étendre mes propres conceptions », 361, déclare avec modestie Wollaston ; mais il affirme sans aucune hésitation que Dieu exerce sa Providence particulière, sinon l'Être suprêmement raisonnable se contredirait en traitant les hommes vertueux comme des méchants. « Je conclus donc qu'il est aussi certain qu'il y a une providence particulière qu'il l'est que Dieu est doué d'une raison parfaite. Car si les hommes doivent être traités selon la raison, il faut les traiter suivant ce qu'ils sont : les hommes vertueux, justes, pleins de bonté, etc., les hommes vicieux, cruels, injustes, etc., suivant ce qu'ils sont les uns et les autres : leurs différentes conditions doivent être prises et considérées pour ce qu'elles sont : et c'est ce qui ne saurait se faire sans une Providence particulière ». 364. Ainsi la Providence particulière doit exister encore qu'on ignore tout le détail de ses opérations. L'enthousiasme de cette foi éthico-religieuse a vite fait des objections. « Les gens de bien sont très souvent accablés de malheurs, de peines et de persécutions tandis que l'impie et l'homme cruel tiennent le dais et qu'ils sont dans la prospérité ». II. 1-2. Savons-nous bien quels sont en réalité les méchants et les gens de bien ; nous hésitons parfois et parfois nous nous laissons

prendre aux apparences, nous ne savons guère mieux ce qui est bonheur et malheur en raison de la subjectivité du plaisir et de la peine. En outre les hommes constituent comme de vastes familles et sont soumis à un sort commun; le méchant a aussi sa part de la prospérité générale. Enfin on suppose non sans raison qu'il y a une vie future. « C'est peut-être comme j'ai toujours été porté à le croire pour nous convaincre de la certitude d'une autre vie que les exemples de cette nature ont été si fréquents. Car c'est non seulement se rendre coupable de blasphème mais être encore réduit à soutenir la plus grande absurdité possible, de faire de Dieu un être déraisonnable, plutôt que d'avouer qu'il y aura une autre vie après celle-ci; ce qui démontre à mon avis bien clairement la vérité de cette vie future » II, 15-16. Ainsi l'injustice apparente des conditions terrestres ne dément pas la justice de Dieu. « Il faut se ressouvenir que c'est là précisément une des principales preuves sur laquelle est fondée l'immortalité de l'âme. Or s'il est raisonnable de croire qu'il y a une vie à venir parce que les choses ne sont pas dans celle-ci dans une juste égalité, il est par cette seule raison également raisonnable de penser qu'elles seront dans l'égalité dans la vie à venir » III, 107.

A bien considérer l'ensemble de la vie humaine, vie terrestre et vie future, on s'aperçoit que les épreuves du juste le conduisent à la félicité par le seul chemin possible, celui du mérite; et que les plaisirs du méchant constituent un divertissement qui l'empêche de penser aux châtiments et de se repentir pour y échapper à trop bon marché. Cf. Hume, IV, 111 sqq.

54. La Toute Puissance et la Providence divines obligent l'homme à une culte d'adoration. « Par l'idée d'adoration, je ne veux dire autre chose que d'avouer par quelque acte solennel, convenable et distinct de nos autres actes que Dieu est ce qu'il est et que nous

sommes ce que nous sommes » II, 38. Ce culte ne doit pas dégénérer en superstition; ni statue, ni peinture que l'on estime représenter Dieu; rejet de toutes les flatteries et, comme nous ne pouvons rejeter cependant toutes les expressions imparfaites consacrées par l'usage, nous ne devons pas leur attacher une signification qui ne convienne pas à leur application présente. Ce culte doit être public et l'on doit arrêter des formules de prières « les mieux digérées et les plus excellentes que nous pouvons ou nous faire ou nous procurer ». II, 52.

La Religion naturelle prépare la Religion révélée. « Ce qui est immédiatement révélé de Dieu doit être comme toutes les autres choses, pris pour ce qu'il est ce qu'on ne saurait faire sans lui rendre un sincère hommage du respect le plus profond, de la foi la plus vive et de l'obéissance la plus parfaite. Il s'en faut donc bien que ces vérités sur lesquelles j'ai si fort insisté et qui sont comme les refrains ordinaires de ma chanson, permettent cette expression proverbiale, sapent le fondement de la véritable religion révélée; elles (lui) en aplanissent au contraire le chemin ». III, 98.

Le succès de l'ouvrage se comprend facilement; à chaque page, des notes se réfèrent aux auteurs anciens, profanes et sacrés ou même les citent expressément; le peuple a toujours révééré les autorités et surtout les autorités qui appuient les doctrines de sens commun. Telles sont justement les thèses de Wollaston, distinction tranchée entre le bien et le mal, affirmation d'un ordre vrai des choses, existence d'une première cause incréée, qui assure à l'esprit un repos définitif, et, pour satisfaire à la fois, notre humilité et notre orgueil, l'incompréhensibilité de la nature divine cependant que nos aspirations sont comblées par le dogme de la Providence particulière. L'Esquisse de la Religion naturelle confirmait les bons bourgeois, grands ou petits, dans leurs croyances; elles procurait le pain de l'âme;

chacun devait avoir à son chevet un ouvrage aussi précieux.

E. *La physico-théologie.*

DERHAM 1657-1735.

55. Lorsque William Derham, recteur d'Upminster, fut sollicité de prêcher les sermons de la fondation Boyle pour 1711 et 1712, il choisit un sujet que ses prédécesseurs avaient jusqu'alors négligé, un sujet qu'il pouvait traiter avec compétence en raison de ses travaux personnels. Ce sujet était d'ailleurs tout à fait au goût du jour et lorsque les sermons furent publiés, enrichis de notes abondantes, ce fut le grand succès; en une année, on en vendit deux éditions complètes, pourtant tirées à un grand nombre d'exemplaires. Des traductions en plusieurs langues en furent données.

Derham utilise une méthode très simple; il examine tour à tour les choses et les êtres terrestres, insiste sur leurs avantages particuliers et leur rapport à l'ensemble de la création; il sait présenter comme des perfections ce qui peut nous apparaître comme tel et par des apostrophes vigoureuses ou de ferventes prières nous élève jusqu'à Dieu. Il ne se lasse jamais et n'épargne aucune redite; on sent qu'il éprouve une joie infinie à célébrer les mérites du créateur et cette bonne âme ne semble pas soupçonner combien il serait facile d'utiliser ses exemples pour une argumentation contraire; il est curieux de noter au passage que Derham cite fréquemment à côté de Cicéron, de *natura deorum* et de Galien, de *usu partium*, l'histoire naturelle de Pline l'Ancien.

Il serait fastidieux de suivre dans tous leurs détails, les onze livres de l'ouvrage. Les sept premiers forment une première partie consacrée à l'examen du globe terrestre; les quatre derniers examinent les classes particulières d'animaux.

L'Atmosphère, les vents, les nuages et les pluies, la lumière et sa diffusion rapide et quasi-infinie, la gravité, tels sont les sujets traités dans le premier livre qui se termine par la comparaison classique de la terre avec un magnifique palais, entouré de jardins remarquablement tracés et soignés. « Quand nous ne voyons rien de trop, ni de trop peu, rien de frivole, de mal arrangé ou d'inutile, que chaque chose dans les dehors mêmes, répond exactement à toutes les fins, à toutes les vues pour lesquelles elle a été créée, qu'en pouvons nous conclure d'autre que le tout est l'ouvrage et la composition d'un être intelligent, d'un artiste habile dont la puissance et l'adresse répondent à un tel ouvrage ? » 50.

Le livre II, considère la figure de la terre la plus convenable pour la bonne distribution en tous lieux de la chaleur, de la lumière, des eaux et des vents; — la grosseur de la Terre « ouvrage trop grand pour un autre agent que Dieu »; — son double mouvement, sa situation par rapport aux causes célestes; l'équilibre parfait entre les terres et les mers; la grande variété et la grande quantité de toutes les choses qui ont été créées sur et dans la terre pour l'usage de ses habitants. Là se trouve écartée l'objection tirée de l'existence des bêtes féroces. « Je pourrais répondre à tout cela que dans une plus grande diversité se manifeste aussi un plus grand art, que les créatures nuisibles par leur férocité ou leur venin servent de verges et de fléaux pour nous châtier, de moyens pour employer notre prudence, nos soins et notre industrie et ainsi de suite; mais tout cela a été suffisamment prouvé par d'autres. Il suffit à présent de dire que cette grande variété a été ordonnée de cette manière par une Providence très sage, pour servir de provision aux besoins du monde dans tous les lieux » 77-80. Les reptiles venimeux sont des instruments de la justice. « Je suis porté à croire que les nations qui oublient ou qui ne connaissent point Dieu

sont les plus incommodées par ces reptiles nuisibles ou par d'autres créatures dangereuses » 554.

Le livre III poursuit l'examen des terroirs différents qui se complètent les uns les autres, des filons de minerais, des lits de terres et de roches dont la formation et l'ordre sont contemporains soit de la création soit du déluge. « On soutient même que tout cela s'est fait selon les lois de la gravité » 94. Dieu est bon physicien. Les volcans sont certainement d'une grande utilité. « Quoique ces volcans donnent les chocs les plus rudes et les plus terribles à notre globe, quoiqu'ils soient les fléaux les plus redoutables pour effrayer les pêcheurs, qu'ils servent de présages et d'emblèmes de l'enfer même, ils sont comme autant de soupiraux ou de cheminées aux pays où ils se trouvent pour donner passage au feu et aux exhalaisons souterraines qui, sans cela, feraient des ravages funestes, comme cela arrive souvent, en causant des secousses terribles et des tremblements de terre ». 97-98. Les montagnes, « loin d'être des productions fautives du hasard sont au contraire la partie la plus noble et la plus utile, que dis-je, la plus nécessaire de notre globe » 100.

56. Mais vient le livre IV à lui seul deux fois plus étendu que les trois premiers réunis. Six chapitres vantent la perfection des sens; puis se succèdent des chapitres sur la respiration, la nutrition, le vêtement, l'instinct de nidification et l'instinct de conservation, sur la génération et les instincts qui lui sont associés. C'est une étude très poussée, aux multiples détails, poursuivie sur le mode laudatif pendant plus de deux cents pages. L'œil, sa figure, sa situation, ses mouvements, sa grosseur, le nombre des yeux, leurs diverses parties muscles, tuniques, humeurs et nerfs, leurs défenses sont examinés pendant trente-sept pages. Ça et là, Derham formule des affirmations curieuses; il justifie Dieu de ne pas avoir placé l'œil dans la main, plus mobile sans doute que la tête, mais plus exposée; il

note l'adaptation dans chaque espèce de la situation des yeux au genre de vie. « Ainsi les lièvres et les lapins ont les yeux fort convexes, qui leur sortent de la tête; ils sont si près des côtés de la tête qu'ils voient presque tout autour; au lieu que les chiens qui les pourchassent ont les yeux placés sur le devant de la tête pour regarder plutôt devant que derrière eux ». 128, note 7. Les créatures ont au moins deux yeux; « l'animal est par cette provision préparé en quelque sorte à la perte d'un de ces deux organes si beaux et si nécessaires ». 133.

Les dernières pages du chapitre constituent un hymne à la gloire de Dieu et permettent de comprendre parfaitement la pensée de Derham. « Jusqu'ici nous avons examiné le premier des cinq sens des animaux, non d'une manière exacte et détaillée, mais seulement en courant, pour m'exprimer ainsi, eu égard à l'art prodigieux et à la complexité de structure de cet organe. Ce que nous en avons dit ne laisse pourtant pas de démontrer suffisamment qu'il n'a pas moins fallu que la Puissance, la Sagesse et la Bonté du Créateur pour produire un pareil ouvrage. Quelle autre cause en effet aurait pu composer un organe aussi admirable, arranger d'une manière aussi juste en toutes ses parties, l'approprier si exactement à tous ses usages pour servir dans toutes les occasions, le garnir de défenses si bien proportionnées aux circonstances nuisibles ? En un mot, je dis qu'il n'y a que Dieu seul qui ait pu construire et ajuster ainsi cet organe ainsi curieux et magnifique que le sens auquel il sert est utile. Si le monde animal était privé de ce sens, il serait plongé dans d'épaisses ténèbres et en des embarras continuels, exposé à tout moment à mille dangers, il gémirait sous un poids accablant de misères et de calamités perpétuelles. Mais l'Etre suprême en nous plaçant dans le monde avec le sens de la vue, a rendu notre demeure agréable et délicieuse; il nous a mis en état de discer-

ner la nourriture la plus saine et la plus convenable au goût, de nous pourvoir des habits nécessaires et même des plus riches et des plus brillants, de choisir les lieux les plus commodes pour notre habitation. En fait nous pouvons expédier nos affaires avec joie et allégresse, marcher où notre vocation nous appelle. En cas de besoin, nous pouvons parcourir la terre, pénétrer dans ses entrailles, descendre au fond de la mer et entreprendre des voyages vers les régions les plus éloignées soit pour acquérir des richesses, soit pour augmenter nos connaissances, soit même pour récréer nos yeux et notre imagination. En fait nous pouvons étendre notre vue loin de nous, distinguer et éviter les précipices ou les dangers qui partout nous environnent et nous feraient périr misérablement. Ces objets glorieux qui emplissent les cieux et la terre, ces ouvrages merveilleux du Créateur qui sont autour de nous et dont nous ignorerions jusqu'à l'existence sans la vue, nous présentent toute la gloire dont ils sont revêtus; ils nous remplissent de joie et d'admiration. Mais est-il nécessaire d'insister davantage sur l'utilité, sur l'excellence de ce sens ? Quand tout le monde en éprouve les avantages à tout moment et qu'on déplore comme l'un des plus grands malheurs de la vie, d'en être privé ou d'y avoir quelque défaut considérable ». 156-160. C'est l'état d'âme religieux que l'on trouve chez le Cléanthe des Dialogues de Hume.

57. Derham donne carrière à son finalisme; il rend grâce au Créateur des bienfaits que sa technique parfaite lui a permis de distribuer — plus loin il le félicite pour l'adresse et la puissance infinies qu'il a montrées dans la solution du problème de la succession des deux circulations foetale et normale, et à tout moment il manifeste la plus haute admiration pour son habileté pratique. L'anthropomorphisme ne peut pas être accepté plus entièrement. Aussi Derham méconnaît toutes les difficultés qu'on pourrait objecter à son providentia-

lisme; c'est un naturaliste qui s'extasie devant les merveilles de convenance complexe qu'il considère sans se lasser ni sans se douter que peut-être ce ne sont pas là des « machines » créées intentionnellement. L'adaptation des animaux à leur habitat respectif est encore une preuve de l'existence de Dieu, seule une intelligence a pu établir chaque espèce animale en la région qui lui convient; comme si tout autre habitat ou ne leur était pas mortel ou préjudiciable ou ne leur imposait pas des transformations nécessaires à leur adaptation; le principe des conditions d'existence est inconnu de Derham.

De même c'est la Providence qui a déterminé la constance approximative du nombre d'animaux de chaque espèce, des condors par exemple; de même encore elle règle de manière constante le nombre des naissances et celui des décès chez les hommes, la proportion des filles et des garçons parmi les nouveaux nés. L'instinct merveilleux des bêtes, le fait que chaque animal a reçu les moyens de défense appropriés à son habitat et aux dangers qu'il peut courir, le fait encore que la faiblesse et la nudité originelles de l'homme sont amplement compensées par la possession de l'intelligence, tout prouve la Providence. On ne peut que chanter la gloire du Créateur. « En effet quelle autre cause qu'une Puissance infinie aurait pu peupler un globe aussi vaste que notre terre, le garnir d'un aussi noble assortiment d'animaux de toutes les espèces ? Animaux tous façonnés de manière à contribuer en diverses manières à l'avantage les uns des autres, qui servent particulièrement à l'homme, chef-d'œuvre de la création qui semble avoir été produit pour être le spectateur et le contemplateur des œuvres magnifiques de Dieu, pour célébrer la gloire et la sagesse du Créateur qui brillent dans ses ouvrages?... en un mot y a-t-il quelque anatomiste, quelque mathématicien, quelque ouvrier, quelque ange qui pourrait fabriquer ou ranger avec un art exquis, d'une manière

aussi curieuse, aussi commode et aussi exacte à tous les égards les cinq sens des animaux dont les organes sont si bien placés dans le corps, si artistement appropriés à leurs fonctions, si sûrement gardés, répondent si pleinement à toutes les occasions et à toutes les circonstances qu'ils publient hautement l'Art et la sagesse infinie de celui qui les a façonnés ». 369. Le psalmiste a eu raison de s'écrier : « Celui qui ose dire en son cœur qu'il n'y a point de Dieu est un insensé ».

58. Le même esprit et la même méthode se retrouvent dans la deuxième partie dont la pièce essentielle est le livre V sur l'homme, les livres VI à X indiquant les particularités remarquables des diverses classes animales et végétales. le onzième livre donnant les conséquences pratiques qui résultent des réflexions antérieures : nécessité de méditer sur les œuvres de Dieu, absurdité de l'athéisme, nécessité de rendre un culte à Dieu et tout particulièrement le septième jour de la semaine.

Le corps humain est une machine admirable dont la station droite, la forme des dimensions et la situation de ses parties sont remarquables. La nature a fait preuve d'une vigilance industrieuse pour prévenir et chasser les maladies; il y a des sentinelles, les yeux, les oreilles et la langue; il y a des remparts, les mains et le squelette; des émonctoirs dispersés par tout le corps; et certaines maladies sont utiles pour décharger le corps des humeurs malignes et prévenir par là de plus grands maux. La douleur aussi est « d'un excellent usage; non seulement elle nous avertit de la présence de l'ennemi; elle nous excite aussi à employer tous nos soins, toute notre adresse pour détruire et chasser un hôte aussi nuisible et aussi capable de nous perdre ». 429. cf. Hume, II, 446.

L'âme est en nous une image de Dieu par la vaste étendue de son entendement la vitesse prodigieuse de ses pensées, l'admirable subtilité de ses inventions, la

grande profondeur de sa mémoire ». 373. Derham insiste tout particulièrement sur la diversité des inclinations qui dirigent les hommes vers des occupations et des professions différentes. « Dès qu'un homme suit son génie, bien loin de trouver des peines trop rudes, il tient pour agréables les plus grands travaux, les soins les plus assidus, les dangers mêmes; l'ardeur de son inclination lui sert d'aiguillon, le soutient dans tous les revers, lui fait surmonter tous les obstacles qui s'opposent à ses desseins ». 375. Hume ne tiendra pas le même langage et reprochera à l'Auteur de la nature de ne pas avoir donné à l'homme assez de propension au travail, II, 449. Cette opposition s'explique sans doute en fait par une différence de tempérament entre le recteur d'Upminster et le philosophe d'Edimbourg : l'un est capable d'une activité soutenue, l'autre s'est épuisé dès l'adolescence en lectures et méditations et il regrette encore de ne pouvoir travailler plus assidûment. Le problème général resterait à résoudre; pourquoi l'homme est-il enclin à la paresse? conséquence sans nul doute de la chute originelle et de la dégradation actuelle de l'homme, répondrait Derham, et il ne manquerait pas d'insister sur la haute importance comme vestige d'une fortune évanouie, de l'ardeur enthousiaste du travailleur.

De même l'esprit d'invention lui paraît un signe remarquable de la Providence, pour sa puissance et surtout pour son orientation primitive; l'homme s'est appliqué d'abord aux découvertes les plus nécessaires et les plus utiles; et maintenant encore il ne s'intéresse ni aux faits ni aux choses dont la connaissance lui serait inutile ou dangereuse.

Une créature imparfaite telle que l'homme ne pouvait avoir qu'une science imparfaite. Il ne faut pas s'étonner et se plaindre de la limitation des connaissances humaines; il faut se louer au contraire de ce que ce lot de connaissances est celui qui convient le mieux

à notre condition actuelle. Ici Derham esquisse un pragmatisme de la connaissance sensible que reprendra et développera un auteur français, certainement connu de Hume pour sa renommée, l'abbé Pluche, l'auteur du « Spectacle de la Nature ». Notre connaissance a été réglée par Dieu sur notre activité; elle ne nous permet pas d'atteindre le fond des choses, mais elle suffit pour les besoins de la vie. Nous n'avons donc pas à nous livrer à des recherches métaphysiques trop profondes destinées à demeurer stériles. Et Derham déclarait déjà « je crois que nous pouvons conclure avec plus de raison (et à coup sûr avec plus d'humilité et de modestie) que c'est parce que le sage Créateur et Conservateur du monde a jugé à propos de cacher ces choses à l'entendement humain pour des raisons très sages, connues de lui seul, ou parce qu'elles seraient préjudiciables ou dangereuses aux hommes. Tel serait, selon toutes les apparences l'art de voler ». 380-381.

59. Les merveilles de l'âme humaine ne prouvent pas seulement l'existence d'une Providence générale; elles révèlent l'action d'une Providence particulière; Dieu a pris soin de chaque homme; il intervient encore dans la conduite de ses affaires; pour qui sait réfléchir sur soi-même, le mécanisme est une hypothèse absurde. « Car quand même nous accorderions aux athées l'un quelconque de leurs plans chimériques du monde, à l'épicurien son concours fortuit des atomes, au cartésien sa matière créée et mise en mouvement, cependant quelle raison tant soit peu plausible rendront ces systèmes de la production d'une substance aussi divine que notre âme, qui pense, raisonne et agit avec tant de promptitude, qui est enrichie de facultés et de dispositions si exactement conformes aux nécessités et circonstances diverses de la vie ? Si l'âme n'a pas été faite par Dieu, si elle a été produite par quelque procédé mécanique, d'où vient que toutes les actions, toutes les opérations, toutes les dispositions qui se rencontrent en

l'homme, ne sont pas exactement les mêmes en tous ? D'où vient en particulier qu'on n'a pas découvert depuis longtemps, comme on l'a fait depuis quelques siècles, toutes les inventions utiles qui auraient été autrefois d'un aussi grand usage qu'elles ne le sont aujourd'hui ? Ou bien pourquoi ces mêmes découvertes n'ont pas été réservées aux temps à venir ? Pourquoi toutes les nations, tous les siècles ne progressent-ils pas autant que l'a fait tel siècle, telle nation particulière ? ». 385-386. Cf. Hume II, 418.

La diversité même des esprits et des êtres prouve que leur cause est une Intelligence; le mécanisme produit toujours des êtres identiques; les visages humains auraient été tous semblables et nous auraient paru jetés au même moule; et des confusions regrettables se seraient produites que Dieu a prévenues; « de jour on distingue chaque homme à son visage et de nuit à sa voix ». 437.

Dieu ne néglige pas les affaires humaines et il intervient quand il le juge convenable. « Dieu se manifeste souvent dans les ouvrages et les entreprises les plus importantes des hommes. C'est alors que souvent il fait éclater un acte remarquable de sa Providence soit par quelque grande révolution soit par un autre événement qu'il ménage pour cette occasion ». 393. La découverte de l'imprimerie, le mouvement de la Réforme sont de ces faits providentiels.

« Abuserions-nous tellement de notre raison et même de nos sens : serions-nous si fort abrutis par le diable, aveuglés par nos passions que d'aller attribuer le plus parfait de tous les ouvrages à un hasard aveugle, à une matière et à un mouvement sans aucune direction ou à une autre cause aussi ridicule, aussi pitoyable, aussi digne des athées ? A-t-on jamais vu ou entendu que depuis la Création, le moindre être ait été produit par une cause semblable ? Non, non ! Comme des hommes sages et éclairés, nous dirons avec le Roi-*Prophète* au

psaume 139,4. « Je te célébrerai, Eternel, de ce que j'ai été fait d'une manière aussi étrange et aussi admirable; tes œuvres sont merveilleuses; et mon âme le connaît parfaitement ». 442-443.

Cette ardente conviction commande le respect; elle est celle d'un homme éclairé par la science sur les nombreux exemples de convenance complexe dans la nature; elle est surtout le fait d'un esprit sage, comme écrit Derham, d'un esprit qui, d'avance, croit en Dieu, qui, d'avance, chante les merveilles de la Création.

F. Les controverses autour des miracles.

LESLIE (+ 1722), THOMAS SHERLOCK, 1678-1761
et WOOLSTON 1669-1733.

60. L'ouvrage de Leslie « Une méthode courte et facile avec les Déistes » est particulièrement représentatif de l'état de la critique historique vers l'année 1700. Il fut publié en 1699 pour répondre à l'attaque menée par Charles Blount, un disciple de Lord Herbert de Cherbury, contre les miracles de Jésus-Christ dans son Apollonius de Tyane, 1680, et contre ceux du Vieux Testament dans ses « Oracles de la raison », 1693 et 1695. La réfutation de Leslie énonce très heureusement quatre règles générales qu'elle ne sait pas utiliser en toute occasion.

Elle adopte la position déiste qui rejette toute révélation et toute autorité pour chercher par la seule raison une preuve simple et convaincante. Pas de différence pour le moment entre l'histoire sacrée et l'histoire profane. « Voici les règles. Un fait est digne de créance. 1° s'il est tel que nos sens extérieurs, nos yeux et nos oreilles en puissent être juges. 2° s'il se passe en public et à la face de l'univers; 3° s'il y a des monuments publics et si, outre cela, on pratique certaines cérémonies pour en conserver la mémoire. 4° si les

monuments ou si les cérémonies ont été instituées et ont commencé dès le temps où la chose est arrivée ». 4. Les deux premières règles valent pour les faits actuels; les deux dernières pour les faits passés.

Appliquons-les aux événements de l'Exode et de l'Evangile comme aux miracles d'Apollonius ou aux autres légendes païennes ou hétérodoxes. La vérité du christianisme se révèle. Le peuple juif s'est soumis aux lois de Moïse; peut-on admettre un seul instant qu'un peuple tout entier ait accepté d'un législateur un code nouveau sans rien manifester de sa surprise du changement, d'autant plus que le code mosaïque contient, outre les lois promulguées, l'histoire de leur établissement? Peut-on imposer aussi à un peuple tout entier une histoire factice qui contredit les souvenirs des vieillards et la tradition orale? On ne peut même pas fournir à des rites observés jusqu'alors sans raison comme une explication forgée de toutes pièces sans que se révoltent les esprits contre une fraude aussi manifeste. Les miracles de Jésus ont été accomplis en public; le baptême et la cène ont été institués dès cette époque et se sont transmis sans interruption jusqu'aux temps modernes. Au contraire les prétendus miracles d'Apollonius ne supportent pas l'épreuve; c'est l'obscurité la plus complète autour d'Apollonius jusqu'à Philostate qui écrivit son roman pour l'impératrice Julie; on l'a fait mourir en trois endroits différents; même certains déclarent qu'il fut ravi au ciel. Les miracles de Mahomet ne se sont pas produits en public; les légendes païennes sont reculées en des temps lointains et les cultes qui en ont conservé le souvenir ont été institués longtemps, très longtemps après les événements merveilleux qu'elles relatent. Entre autres la légende de Castor et Pollux chargeant pendant toute une nuit à la tête de la cavalerie romaine, au rapport de Tite Live, ne peut s'accepter, pas de témoins oculaires connus; les jeunes gens qui entraînèrent les Romains ne dirent

mot de leur personnalité. A supposer même qu'il y eût bien une apparition, quelle signification lui attribuer. « Une apparition de deux jeunes hommes n'était pas au-dessus du pouvoir des démons si Dieu la leur permettait ». 134. Il est un récit merveilleux dont les déistes font grand cas; c'est celui des miracles du dieu des Siamois, Sommonochodom. L'examen le plus rapide en montre le caractère fabuleux : miracles ridicules et sans portée; les Siamois sont des fantaisistes qui se soucient peu de la vérité et tiennent pour une preuve certaine de génie la richesse de l'imagination; enfin les livres sacrés des prêtres siamois sont tissus d'obscurités et de contradictions et leur témoignage n'est pas confirmé par celui des peuples étrangers.

61. — Les quatre marques distinctives de la vérité historique ne se rencontrent pas toujours en un fait tenu pour réel par ailleurs. « Je ne dis pourtant point qu'un fait est toujours faux lorsqu'il n'a point ces quatre marques de certitude; mais je dis qu'il ne le peut être, lorsqu'il les a toutes ensemble ». On peut donc accepter pour certains des faits qui ne satisfont pas pleinement à ces règles et les historiens ne se font pas faute de le faire; mais on ne peut pas mettre en doute les récits d'événements passés qui ont satisfait à toutes les conditions. « Nos déistes tourneraient en ridicule et chasseraient d'entre eux comme une bête sans raison un homme qui nierait qu'il y ait jamais eu un César, un Alexandre, un Homère, un Virgile; comment donc se peuvent-ils donner pour des gens d'esprit et de grand sens lorsqu'ils se moquent des Histoires de la Loi et de l'Evangile quoiqu'elles aient des marques de certitude que les autres faits ne peuvent avoir ». 24.

Aussi bien si l'on considère l'importance des écrits sacrés pour la vie des peuples et des individus, on doit penser que de tout temps on s'en est beaucoup plus préoccupé que des histoires et légendes profanes. Que César ait existé, que les événements chantés par l'Iliade

aient eu lieu et dans les circonstances indiquées, ce sont des faits d'une importance médiocre pour nous et si ce sont des erreurs, notre vie n'en sera pas troublée. Mais quand il s'agit à la fois de notre vie actuelle et de l'éternité à venir, nous prêtons l'attention la plus vive à l'examen des faits décisifs; on peut dire par suite qu'il n'y a pas égalité entre l'histoire profane et l'histoire sacrée et que celle-ci est beaucoup plus certaine que celle-là.

62. La méthode courte et aisée apporte encore des preuves auxiliaires de la vérité du christianisme; puis elle réfute certaines objections des déistes.

Ceux-ci usent habituellement de cet argument; si un miracle est un événement qui excède les forces de la nature, pour décider du caractère miraculeux d'un fait, nous devrions connaître exactement les bornes des puissances naturelles. Personne ne possède cette connaissance; personne ne peut rien décider. Mais répond Leslie, cette connaissance n'est pas nécessaire; nous avons une connaissance limitée de la nature d'assez nombreuses réalités, qui nous procure une certitude limitée, mais suffisante. Il est de la nature du feu de consumer les corps qu'on y jette; que trois hommes soient jetés dans une fournaise ardente et en ressortent sans même en rapporter l'odeur du roussi, nous jugerons qu'une intervention surnaturelle, qu'un miracle a empêché l'effet naturel du feu de se produire. « Il n'est pas non plus de la nature de la parole de ressusciter un mort, de guérir des malades et aussi des autres miracles ». 31. Bref nous n'avons pas une expérience réelle de l'Ordre de la nature; mais notre expérience journalière nous donne une connaissance suffisante du cours de la nature. Hume utilisera cette affirmation dans son essai sur les miracles, et lui donnera toute sa valeur, méconnue de Leslie, comme on va le voir.

Les déistes, déclare-t-il, sont inconséquents avec

eux-mêmes; ils reconnaissent l'existence d'un Dieu tout Puissant et nient qu'il y ait des miracles et une révélation. « Car si nous n'avons certitude d'aucun miracle, comment connaissons-nous ce que Dieu nous envoie par des voies extraordinaires ? Comment même saurons-nous ce que c'est que le pouvoir de la nature, lorsque nous ne pouvons savoir ce qui est au-dessus de la nature ? si nous ignorons ce que c'est que d'être naturel, comment saurons-nous s'il y a seulement une nature ou un cours naturel des choses; si tout n'est point surnaturel, tout miracle, tout sujet à contestation jusqu'à ce qu'enfin nous soyons arrivés au parfait pyrrhonisme et jusqu'à douter si nous voyons, si nous entendons, si nous sentons, si tous nos sens ne sont pas une merveilleuse illusion ? mais ce pyrrhonisme n'est point du goût de nos déistes; ainsi ils me donnent droit de poursuivre mon raisonnement sur la conviction des sens, et tout ce que je demande, c'est de m'accorder que les sens des autres hommes sont aussi certains que les leurs, ce qu'ils ne peuvent me refuser puisque sans cela ils n'auraient nulle certitude de leur propre sens ». 32. Ce passage était à citer; on peut se demander si Hume ne l'a pas remarqué particulièrement, si l'adolescent écossais n'y a pas trouvé la confirmation de ses réflexions personnelles. Le *Traité* et les *Essais*, comme les *Dialogues*, combattent le déisme et le rationalisme orthodoxe par le scepticisme; toutefois ce n'est pas ce pyrrhonisme outrancier que professe Hume, mais un scepticisme très voisin de l'empirisme des médecins du deuxième siècle. Et cette autre remarque de Leslie, qui se trouve sous la plume de nombreux théologiens, était aussi une invitation au scepticisme; les déistes s'en remettent à la raison, mais non en toute circonstance. « Cette commune raison nous suffit selon eux pour nous conduire et nous n'avons pas besoin de révélation c'est-à-dire que la raison est un guide infail-
 lible lorsqu'elle combat contre la révélation; mais que

si elle se met à sa suite, la raison du genre humain n'est plus qu'une bêtise et qu'il ne faut plus chercher ailleurs que parmi ces hommes que l'on nomme en France les beaux et les petits maîtres ». 38.

63. La controverse sur les miracles ne faisait que commencer avec la méthode de Leslie. Bientôt elle rebondissait avec les attaques de Toland et de Collins; pour parvenir à son paroxysme avec Woolston.

Les deux ouvrages essentiels de Sherlock sont des réfutations, rapidement populaires, des thèses déistes. « L'usage et les fins de la prophétie dans les divers âges du monde » (1724) reproduit six sermons prêchés pour réfuter l'ouvrage de Collins sur les fondements et les raisons de la religion chrétienne. « Les témoins de la Résurrection de Jésus-Christ examinés et jugés selon les règles du Barreau » parut en 1729 pour lever les difficultés proposées par Woolston dans ses Discours sur les miracles de Notre Sauveur. Le premier applique les règles habituelles de la critique historique aux prophéties, le second, aux miracles; Sherlock est en effet persuadé qu'un examen soigneux des fondements du christianisme et de ses dogmes établira leur pleine valeur, si toutefois il est mené avec la « bienséance convenable ». (1^{re} lettre pastorale. 56).

64. Collins avait affirmé que le Christianisme se fonde sur le judaïsme et le Nouveau Testament sur l'Ancien; les preuves de la vérité du Nouveau Testament devraient donc se tirer du Vieux Testament; elles devraient se chercher dans les prophéties que les Apôtres eux-mêmes ont citées et appliquées aux sujets qu'ils traitaient. Ce seraient là des preuves mystiques, allégoriques, énigmatiques; on ne pourrait donc rien découvrir de réellement fixe sur quoi bâtir et le christianisme serait une interprétation allégorique du Vieux Testament, quelque chose comme un judaïsme mystique. Il y eut près de quarante réponses.

Sherlock part d'un passage de la 2^e épître de Saint-

Pierre, I, 19, que Collins avait interprété de son côté comme une affirmation de la supériorité en valeur probante des prophéties sur les miracles. Il montre que le sens apparent du texte est si invraisemblable qu'on ne peut l'accepter et qu'en fait les commentateurs ne l'ont pas accepté, qu'on doit le comprendre en fonction des événements qui ont provoqué l'épître de Pierre, qu'un fait isolé n'a aucune valeur scientifique et qu'il faut le restituer dans l'ensemble dont il fait naturellement partie. Telle est d'ailleurs l'idée essentielle de l'ouvrage; il faut chercher un accord d'ensemble entre les différentes prophéties et la venue de Jésus-Christ; il ne faut pas sombrer dans la critique de détail qui s'attache à des minuties; il faut faire parler à l'Écriture le langage du bon sens. On élimine aussi de cette manière les supercheries que l'on ne peut plus démasquer aujourd'hui; un accord d'ensemble ne peut s'interpréter comme le résultat d'une fraude pieuse qui n'aurait pu durer à travers tant de siècles avec l'aide de tant de personnes sans qu'une indiscretion au moins ne se produise. C'est par une inspection de l'ensemble des prophéties depuis la chute d'Adam jusqu'aux derniers prophètes avant Jésus-Christ que l'on peut montrer sans risque de contradiction « que Jésus-Christ était effectivement la fin de la Loi et de toutes les prouesses faites aux pères, que toutes les délivrances que Dieu a accordées à son peuple n'étaient que des ombres et pour ainsi dire des arrhes de cette grande délivrance qu'il avait dessein d'opérer par le ministère de son fils ». 53.

Si l'on comprend bien la nature, la fin et l'usage des prophéties, on ne peut qu'adopter la position de Sherlock. Une prophétie, la connaissance de l'avenir, n'est pas due aux hommes; lorsque Dieu leur fait une communication de cette nature, il veut non pas leur révéler le futur avec une pleine clarté, mais seulement les faire espérer en sa bonté. Depuis la chute en effet, la religion naturelle ne suffit plus à cette fin et même une juste

appréciation par la raison du péché originel et de la déchéance humaine qui l'a suivi, ne peut que faire disparaître en l'homme toute raison d'espérer; or sans espérance, plus de religion; une religion révélée doit donc s'établir qui se fonde sur les prophéties et se célèbre par des cérémonies sacrificielles. Chacune de ces prophéties donne de nouvelles raisons d'espérer et fortifie la religion, souvent chancelante au moment où Dieu délègue ses Prophètes; les sacrifices de l'Ancien Testament préludent au sacrifice de Jésus et l'annoncent symboliquement.

Des prophéties qui servent uniquement à encourager les espérances humaines, n'ont pas à préfigurer les événements futurs avec clarté et précision; il est remarquable d'ailleurs que les prophéties les plus littérales ont toujours paru incompréhensibles lors de leur proclamation et qu'on en a cherché à tort des interprétations allégoriques. « Comme elles se rapportaient pour la plupart aux événements les plus surprenants et les plus merveilleux qui soient arrivés sous l'Evangile, elles n'avaient pas besoin du voile d'un langage figuré ». 40. Par exemple la prophétie « Une vierge concevra un fils » paraissait obscure; mais l'événement ne l'est pas davantage; on sait seulement depuis lors que la prophétie devait se prendre en un sens littéral. Aussi il ne servait de rien que ces prédictions fussent littérales et des paroles obscures ou symboliques remplissaient à l'occasion tout aussi bien la fin que Dieu assignait à toute prophétie : entretenir l'espérance des hommes. Et Sherlock de montrer par le détail comment les diverses prophéties s'ordonnent en deux séries qui s'entremêlent et se complètent, l'une se rapportant à l'alliance temporelle des Juifs avec Dieu, à la loi Mosaïque, l'autre, à l'alliance spirituelle des hommes avec Dieu par l'entremise des Juifs, et de réfuter Collins par voie de conséquence : le judaïsme n'est pas l'antichambre nécessaire du christianisme.

65. « Les témoins de la Résurrection de Jésus-Christ », la quintessence de l'apologétique chrétienne en Angleterre au dix-huitième siècle selon Leslie Stephen, applique encore plus complètement aux miracles les règles de la critique historique.

Woolston venait de faire paraître ses six « Discours sur les miracles de Notre Sauveur » où il étudiait un à un les miracles attribués au Christ et voulait montrer que ces miracles ne pouvaient être considérés comme des preuves de sa divinité, qu'ils étaient plutôt dignes d'un magicien et d'un enchanteur, que des merveilles analogues pouvaient être produites par de faux prophètes ou par l'Antechrist, de l'aveu de l'Écriture elle-même. De plus ces miracles enferment de nombreuses absurdités qui leur enlevaient toute crédibilité; comment comprendre par exemple que Jésus ait à lui seul pût chasser une foule du Temple, comment accepter que Jésus prît soin à ce moment d'un Temple que sur son ordre on allait bientôt détruire; que Jésus ne fut pas accusé devant Pilate de cette expulsion criminelle alors que les juifs cherchaient un juste motif d'incrimination. Woolston concluait qu'il fallait rejeter l'interprétation littérale et ressusciter l'interprétation allégorique, celle que les Pères appelaient la sublime montagne de vision sur laquelle il faut monter pour contempler la sagesse et les merveilles de la Providence de Dieu.

Woolston d'autre part se rattachait, au moins par la pensée, à la secte des Indépendants; il voulait établir une tolérance universelle et illimitée en matière de religion, qui diminuerait le pouvoir exorbitant du clergé et ferait par suite régner la paix parmi les chrétiens; il souhaitait « d'abolir l'Institution des prêtres à gages et des ministres de paroisse dont l'établissement est aussi ridicule que le serait celui d'un avocat, d'un médecin ou d'un chaudronnier dans chaque paroisse ». (Défense des Discours, 1^{re} partie).

Les discours et les deux parties de sa Défense furent

vivement combattus pour beaucoup de raisons et de diverses manières; il y eut plus de soixante réponses dont beaucoup n'étaient que partielles. Une des plus célèbres fut celle de l'évêque Smalbroke en deux épais volumes de près de six cents pages chacun et dont le premier valut à l'auteur un nouvel évêché de rapport plus considérable. La plus remarquable fut celle de l'évêque Sherlock qui parut sans nom d'auteur et connut un gros succès de librairie.

66. Sherlock s'est attaché à défendre le dernier et le plus important des miracles de Jésus, le miracle de la Résurrection, critiqué par le sixième discours de Woolston. Il utilise un procédé original, bien fait pour montrer que les règles habituelles de la critique des témoignages peuvent s'appliquer aux témoignages qui ont trait aux miracles; deux avocats sont en présence; l'un plaide demandeur pour Woolston contre les Apôtres et la Religion chrétienne; l'autre est le défendeur; le jury est constitué par l'assistance; un juge dirige les débats et, selon la coutume anglaise, il fait à la fin le résumé des plaidoiries et donne son opinion sur l'affaire.

On commence par écarter la prescription comme méthode de défense pour une religion établie; toutes les religions auraient les mêmes droits; et surtout il n'y a pas de prescription qui puisse tenir devant le bon sens. On examine ensuite si l'on peut fournir des témoignages valides pour des faits analogues à la Résurrection, il y a eu des fraudes, Pythagore, Numa, entre autres, ont réussi à duper leurs sectateurs et le public par de pseudo-résurrections. On devra se défier des témoignages intéressés et de l'enthousiasme, qui peut conduire aux pires extrémités, comme l'ont bien montré les « prophètes » cévenols réfugiés à Londres.

Au fait maintenant; appliquons les règles générales : on peut sans doute présenter de la vie de Jésus et de sa Résurrection un récit très différent de la leçon des chrétiens. Jésus fut un ambitieux rusé qui voulut profiter de la crédulité des Juifs et manœuvra très habilement pour obtenir le royaume temporel tout en pa-

raissant désirer uniquement le royaume spirituel; il sut utiliser la naïve simplicité de ses disciples les apôtres qui « virent ou crurent voir plusieurs choses surprenantes et se trouvèrent tout disposés à en répandre le bruit ». Mais l'impatience et les imprudences de la multitude juive firent échouer les projets de Jésus qui, certain de ne pouvoir éviter la mort, rappela d'anciennes prophéties qui annonçaient la mort du Messie et sa résurrection au troisième jour. Cette prophétie était une imposture; elle permit au complot de se développer et le royaume des prêtres put s'établir sur le monde. Jésus fut le premier des prêtres à l'esprit tyrannique qui veulent établir leur domination temporelle à l'aide de leurs dogmes spirituels. — C'est là, remarque l'avocat des chrétiens, une hypothèse toute fictive qui enferme des difficultés, sinon des contradictions. Loin d'épouser les préjugés populaires comme les imposteurs, Jésus s'est opposé aux préjugés des Juifs. Et comment admettre qu'il se soit adjoint des hommes à l'esprit simple, des imbéciles, pour le seconder dans son imposture ? comment admettre qu'il ait consenti à souffrir la mort pour assurer la prospérité temporelle d'hommes qui lui étaient indifférents; « ...l'on ne saurait assurément s'imaginer que Jésus-Christ mourut pour faire des Papes et des Cardinaux ? » 38.

67. Attachons-nous au miracle de la Résurrection; on ne peut le suspecter de fraude; on ne peut l'expliquer par l'enthousiasme du Christ; « l'enthousiasme meurt avec celui qui en est possédé et n'a aucun pouvoir sur son cadavre ». 40; — ni par l'enthousiasme des disciples, par un complot entre les apôtres; certains ont tiré parti de l'aveu des soldats romains qui gardaient le tombeau ou du fait que la Résurrection eut lieu avant le dimanche, jour pour lequel on l'attendait tout comme si le Christ n'avait pas voulu de témoins; mais ce sont là des arguments sans valeur; il n'est pas d'exemples « qu'aucun homme ait jamais été admis

dans quelque Cour de justice que ce soit à rendre témoignage de la vérité d'un fait arrivé pendant qu'il dormait ». 57. De plus le témoignage des gardes a pu être acheté par les princes des Juifs et les Sacrificateurs trop intéressés à faire passer pour une imposture le miracle de la Résurrection. D'autre part la Résurrection devait selon la prophétie se produire le troisième jour après la mort sans autre précision; le dimanche est bien le troisième jour après le vendredi puisqu'en Palestine on compte le jour-origine comme le premier jour d'un laps de temps; de plus le Christ n'avait pas à ressusciter en présence des sacrificateurs et les soldats romains étaient bien à eux seuls les témoins assez nombreux de la gloire du Christ.

D'autres circonstances marquent bien qu'il n'y eût pas d'imposture. On peut bien dire que les scellés apposés par les sacrificateurs correspondaient à une sorte de convention tacite entre eux et les Apôtres pour éviter toute fraude, comme si les apôtres terrifiés après la torture de leur maître étaient encore capables de conclure une convention ou à plus forte raison de se concerter pour enlever en secret le corps de Jésus. Mais Dieu pouvait-il être lié par cette convention ? Ne peut-on soutenir par ailleurs que si les Juifs prirent la précaution d'apposer les scellés et de placer des gardes romains, c'est qu'ils étaient convaincus de la puissance miraculeuse de Jésus. On ne peut guère prétendre en effet qu'ils avaient constaté quelque supercherie lors de la résurrection de Lazare et qu'ils voulaient éviter le retour de pareille imposture; si réellement la résurrection de Lazare avait été feinté, ils auraient eu avantage à démasquer au plus tôt cette imposture pour ruiner toute nouvelle tentative de fraude. Admettons encore qu'ils n'aient pas cru pouvoir démasquer facilement la première imposture en raison de l'extrême crédulité du peuple juif et de sa conviction trop solidement établie en faveur d'un miracle; admettons aussi que les

Apôtres, ces esprits simples et faibles aient été transformés dès alors en hommes entreprenants et audacieux puisqu'ils le devinrent très certainement à la Pentecôte; admettons aussi que l'attitude des principaux Juifs et des sacrificateurs envers les Apôtres, lorsque ceux-ci revinrent prêcher à Jérusalem, fut une attitude politique et que, conscients de la puissance des Apôtres sur la masse, ils n'aient pas voulu en venir à l'extrême et les mettre à mort à leur tour, bien que les paroles prononcées par Gamaliel semblent s'inscrire en faux contre cette interprétation (« N'y a-t-il pas là la main de Dieu ? » aurait osé déclarer celui-ci en plein conseil); Il reste encore assez de preuves de la Résurrection et de nombreux témoins s'en portent garants.

68. On a, il est vrai, récusé tous ces témoins, les anges, les femmes, les disciples d'Emmaüs et les apôtres assemblés.

Les anges qui apparurent aux femmes sous la forme humaine ne sont pas de véritables témoins. « Nous avons donc ici l'histoire d'une prétendue apparition pour soutenir la créance d'une autre apparition; et cette prétendue apparition n'est pas même fondée sur le témoignage des femmes, mais sur leur superstition, leur ignorance et leur crainte. Il n'y a point de pays qui ne puisse fournir cent exemples de cette espèce et ils ont tous ceci de commun qu'à mesure que le savoir et le bon sens gagnent le dessus, ils tombent dans l'oubli et l'on n'en parle plus ». 76. Des femmes elles-mêmes, esprits simples et crédules et de plus très effrayés, on ne peut rien attendre de certain.

Les disciples d'Emmaüs ne sont guère de meilleurs témoins, tantôt ils ne reconnaissent pas, tantôt ils reconnaissent le maître auprès de qui ils viennent de vivre; comment se fier à un témoignage aussi instable. « Les appellerez-vous des témoins oculaires ? Leurs yeux étaient ouverts et ils avaient le libre usage de leurs sens lorsque Jésus raisonnait avec eux en

chemin et cependant ils ne le reconnurent point. Jusque-là par conséquent ils sont témoins que ce n'était pas lui. Dites-nous donc pourquoi vous rejetez le témoignage de leurs sens avant qu'il eût rompu le pain et pourquoi y insistez-vous après cela. D'ailleurs d'où vient que Jesus disparaît au moment qu'il est reconnu, ce qui a plutôt l'air d'une apparition que de la présence d'un homme vraiment ressuscité ? ». 77-78.

Les apôtres rassemblés ne semblent pas des témoins plus véridiques; ils ont touché le corps de Jésus et ses plaies. « Mais quel corps est-ce qu'ils examinent ? — un corps tout à fait différent d'un corps humain que nous savons ne pouvoir passer au travers des murailles et des portes ou paraître et disparaître à plaisir. De quoi donc leurs mains et leurs yeux pouvaient les instruire dans ce cas ? D'ailleurs est-il croyable que Dieu ressuscite un corps dans un état imparfait avec les mêmes blessures dont il est mort ? Ou si les blessures étaient telles qu'elles détruisissent le corps auparavant, comment un corps naturel pouvait-il subsister avec elles ensuite ? 78-79.

Aussi se trouve introduite la deuxième critique, celle qui porte sur la vraisemblance du fait témoigné; mais, avant d'en venir au fait lui-même, l'avocat de Woolston insistera sur la crédulité des Juifs et des Gentils, des premiers chrétiens qui ont accepté le christianisme non seulement sur la foi de témoins suspects, mais encore sur la déposition d'un seul témoin, *testis unus*, *testis nullus*, pourrait-il conclure, mais il laisse le soin de porter cette affirmation aux membres du jury. Les apôtres se séparèrent en effet pour prêcher et leurs disciples allèrent seuls aussi à travers le monde pour convertir les Gentils; chaque cité, chaque peuple n'a connu qu'un seul prédicateur.

Mais, pour revenir à l'incrédibilité du fait témoigné, il s'agit ici d'un fait tout à fait différent de ceux qui se rencontrent habituellement, et même d'un fait opposé au cours habituel de la nature. Si la vraisemblance du

fait témoigné nous autorise à croire avec une entière confiance le témoignage d'autrui, c'est que celui-ci ne nous surprend en rien et qu'il affirme seulement que se sont passés des faits analogues à d'autres faits de nous connus : ce sont les sens qui jugent en dernier ressort. Mais ici il s'agit de faits mystérieux qui débordent l'infirmité de nos sens et de notre raison; quand on nous affirme avec une pleine conviction que ces faits se sont produits, on nous engage à renoncer à notre manière habituelle de penser, à reconnaître la déchéance de nos facultés qui nous ont permis cependant de déterminer le cours de la nature.

69. La réfutation de Sherlock se fait en deux temps : elle ramène d'abord la deuxième critique sur la vraisemblance du fait témoigné à la première sur la valeur des témoins et au passage elle note que tous les faits physiques même les plus familiers sont incompréhensibles. Elle tente d'établir ensuite dans le cas considéré la véracité des témoins.

Un homme ne peut prétendre connaître toutes les choses naturellement possibles; il ne peut juger que par son expérience propre toujours incomplète : et s'il veut généraliser les maximes qu'il en a tirées, il doit tomber dans l'erreur. L'habitant des pays chauds ne croit pas, au témoignage de l'habitant des pays froids, que les rivières gèlent. Mais personne ne doute de ses sens, même s'ils nous révèlent des faits qui contredisent notre idée des lois de la nature; si donc nous suspectons un témoignage d'autrui qui porte sur des faits extraordinaires, c'est que nous mettons en doute la sincérité ou l'autorité du témoin et que nous ne le tenons pas pour un autre nous-même.

La résurrection d'un homme, fait extraordinaire sans nul doute, peut cependant se prouver par témoignage; certainement si un inconnu se présente à vous et se déclare réssuscité, vous l'estimerez à juste titre comme un imposteur tant qu'il ne vous fournira pas des témoins qui affirmeront qu'il est mort à telle époque.

« La déposition des témoins dans ce cas est constamment reçue dans les cours de justice ». 94.

En l'occurrence la mort et la mise au tombeau ont été publiques; pourquoi douter de la résurrection. « Un homme ressuscité est aussi bien un objet des sens et peut donner d'aussi bonnes preuves qu'il vit qu'aucun autre homme du monde... je conviens que ce fait et d'autres de même nature doivent être accompagnés de plus d'évidence que n'en demandent les faits ordinaires pour être crus ». 95.

Peut-être d'ailleurs s'exagère-t-on la différence entre les faits naturels et les faits miraculeux; nous ne comprenons entièrement aucun de ces faits que nous appelons naturels; nous ignorons tout de la nature dernière de l'existence et des mouvements organiques qui, en nous, mais à notre insu, entretiennent la vie. « Assurément ce n'est pas un plus grand miracle de donner la vie à un corps qui a été une fois mort que de la donner à un corps qui n'a jamais été vivant ». 99. Si donc tout est miracle en son fond, que pouvons nous appeler cours de la nature sinon les apparences liées des faits naturels et pour mieux dire, nos propres imaginations et préjugés. Nulle merveille toutefois que cette trame d'apparences soit déchirée parfois par des faits miraculeux dont nos sens et notre raison nous obligent à admettre la réalité.

Dans les apparitions de Jésus aux disciples d'Emmaüs, puis aux Apôtres, nulle circonstance ne nous autorise à lui attribuer un corps fantômal. Les disciples d'Emmaüs sur la route ne songèrent pas à examiner leur compagnon dont ils étaient loin de soupçonner la personnalité. Tout le monde en eut fait autant dans l'état d'accablement où ils se trouvaient. Que Jésus disparût après la bénédiction, après sa reconnaissance, qu'il apparût ensuite dans une chambre fermée, puis disparût sans qu'aucune porte ou fenêtre s'ouvrit, ce sont là des faits remarquables mais non pas impossibles selon le cours de la nature. « Un vrai corps ne peut-il dispa-

raître en aucune manière ? Faites en l'épreuve à présent, vous n'avez qu'à éteindre la chandelle et nous disparaîtrons tous. Si un homme s'endort pendant le jour, toutes choses disparaissent pour lui, tous ses sens sont liés; et cependant tous les objets qui l'environnent continuent d'être réels et ses sens continuent d'être dans un état parfait. Comme en empêchant toute lumière de venir jusqu'à nous, on ferait disparaître toutes choses; aussi en interceptant les rayons de lumière que réfléchit un corps particulier, on le ferait entièrement disparaître. Peut-être arriva-t-il quelque chose de semblable dans le cas que nous examinons ou peut-être quelque autre chose dont nous ne savons rien... On me dira peut-être que cette manière d'expliquer les passages en question est aussi merveilleuse et autant hors du cours ordinaire des choses que celle que je combats. Cela se pourrait, mais que s'ensuit-il ? Sans doute ma partie adverse ne s'attend pas que pour prouver la réalité du plus grand miracle qui fut jamais, je fasse voir qu'il n'y avait rien de miraculeux mais que tout arriva selon le cours ordinaire des choses ». 107. De tels faits dépassent manifestement notre intelligence qui doit en reconnaître la réalité sans prétendre fournir une explication complète. Il reste qu'ils sont possibles et que nous devons y croire lorsque nous les percevons nous-mêmes ou qu'ils nous sont rapportés par des témoins dignes de foi.

70. Il faut croire d'autre part aux témoignages des anges, des femmes et des apôtres. Les anges furent les ministres de la Résurrection; les Evangélistes l'assurent comme une vérité bien connue et tout à fait indépendante au témoignage des femmes. Celles-ci, toutes simples et effrayées qu'elles étaient, étaient encore capables de recevoir de leur sens des informations authentiques. De nombreux hommes d'ailleurs, les apôtres et les disciples ont témoigné de la Résurrection par leur vie tout entière, par leurs souffrances et leur martyre. On objectera « qu'il n'y a point de fausse religion

ou de fausse doctrine dans le monde qui ne puisse alléguer la même autorité et produire plusieurs exemples de personnes qui ont souffert jusqu'à la mort pour soutenir la vérité des choses dont ils faisaient profession ». 128. Même alors toutefois les souffrances supportées sont preuves indubitables de la sincérité des martyrs. Qu'on n'objecte pas à nouveau que la force d'âme n'est pas preuve de sincérité et que des criminels ont souffert la torture jusqu'aux pires extrémités sans avouer le crime qu'ils avaient réellement commis, il y a bien de la différence entre le fait de supporter malgré soi des souffrances en vue d'échapper à la mort et le fait de s'offrir volontairement et joyeusement à la mort pour soutenir une opinion.

Si l'on admet (et cette acceptation entraîne des difficultés) que les nations se sont converties chacune sur le témoignage d'un seul apôtre, il est nécessaire de reconnaître que tôt ou tard ces divers témoignages devaient se confirmer les uns les autres, et des témoignages isolés prennent plus d'autorité de leur convergence.

71. Il est enfin un témoin toujours actuel qui accompagne jadis chaque apôtre dans sa mission, et qui donnait à chacune de leurs affirmations un poids de beaucoup supérieur à celui d'un témoignage isolé, le Saint-Esprit qui inspira sagesse et courage aux apôtres, leur départit le pouvoir de faire des miracles et celui de communiquer aux fidèles ces dons extraordinaires. C'est un témoignage intérieur qui apporte une certitude immédiate à l'âme qui l'éprouve, et qui de plus se manifeste extérieurement par des signes indubitables; ce dernier trait empêche de le confondre avec l'enthousiasme fanatique; il interdit aux hommes qui n'éprouvent pas immédiatement ce témoignage de le rejeter comme une illusion de l'esprit enthousiaste. « Est-il surprenant que ceux qui y participaient et qui les sentaient en eux-mêmes en crussent la réalité ? Je pense que c'est à cela que se rapportent ces autres paroles

de St-Jean « celui qui croit au Fils de Dieu a en soi-même le témoignage de Dieu ». Il en appelle non au témoignage intérieur de l'Esprit dans le sens que l'entendent certains enthousiastes modernes, mais aux dons miraculeux du Saint-Esprit que les fidèles recevaient et qui se manifestaient par leurs effets ». 125-126. ...« Je dois vous faire remarquer que le témoignage en question n'était pas un témoignage secret de l'Esprit ou une lumière intérieure semblable à celle dont nos Trembleurs se vantent, mais un témoignage qui paraissait dans les opérations visibles et manifestes de l'Esprit; et ce témoignage pouvait être et nous a été actuellement transmis avec des preuves d'une autorité incontestable. Et dire que ce témoignage a été concluant dans les premiers siècles du christianisme, mais qu'il ne l'est pas aujourd'hui c'est à mon avis choquer toutes les règles de la raison; car si nous avons assez de lumière pour juger que les premiers chrétiens ont eu raison de croire ce témoignage, nous devons nécessairement en avoir assez pour conclure qu'il est raisonnable que nous y ajoutions aussi la foi ». 163. Hume IV, 108.

Cependant on a tenté de récuser ce témoin; puisque la Résurrection est un fait et que les miracles opérés par les apôtres en sont d'autres distincts dans le temps et dans l'espace, comment peut-on faire de ceux-ci les preuves de la réalité de celle-là ? « N'est-ce pas une chose surprenante qu'il faille qu'un grand miracle soit soutenu d'un centaine d'autres pour en établir la réalité ? Tout miracle est par lui-même un appel aux sens et par conséquent n'admet point d'autres témoignages que celui des sens; et il n'y a point de liaison entre un miracle fait cette année et un autre miracle fait l'année passée. Ainsi de ce que Pierre par exemple guérit un boiteux, supposant que ce fait est vrai, il ne s'ensuit pas que Jésus-Christ soit effectivement en suite ». 130. L'objection peut s'écarter assez facilement; non seulement on peut admettre que ces miracles constituent de véritables témoins de moralité qui sans

rien articuler de précis sur le fait litigieux, apportent cependant le témoignage de leur estime acquise par l'accusé par la moralité de sa vie entière. Ce sont même des témoins de moralité particulièrement qualifiés parce qu'ils affirment que toute leur valeur, toute leur puissance leur vient de celui-là qu'on accuse d'imposture et que, par là, ils révèlent que celui-là possède un pouvoir suffisant pour accomplir le miracle discuté. « Un miracle ne prouve rien par lui-même si ce n'est qu'il y a une cause capable de produire l'effet que nous voyons. Supposé que vous vissiez un homme ressusciter et que cet homme s'en allât ensuite sans vous rien dire, vous ne penseriez pas qu'aucun fait ou qu'aucune doctrine eut été prouvée ou réfutée par ce principe. Mais s'il vous déclarait au nom de celui par le pouvoir duquel il est ressuscité que le culte des images est illicite, vous auriez alors une bonne preuve contre le culte des images. Comment cela ? Ce n'est pas parce que ce miracle prouve quelque chose par rapport à cet article considéré en lui-même ; mais parce que la déclaration de cet homme est appuyée de l'autorité de celui qui l'a ressuscité pour confirmer sa doctrine. Et par conséquent le miracle est une preuve directe de l'autorité des personnes et non de la vérité des choses ». 161.

Il semble bien que Hume ait particulièrement apprécié l'ouvrage de l'évêque Sherlock et que l'Essai sur les miracles ait beaucoup retenu des « Témoins sur la Résurrection » au moins autant que du sermon de l'évêque Tillotson sur la Transsubstantiation. Peut-être est-ce même, par le recours de Sherlock à ce témoin éternel, l'Esprit saint, qu'il faut attribuer l'apparente volte-face de Hume à la fin de son essai, cet appel au miracle intérieur qui a tant exercé déjà la sagacité des critiques.

G. TINDAL (1657-1733).

72. « L'Auteur des pages suivantes ne tire aucune gloire de ce qu'il traite d'un sujet de la dernière importance et qui, autant que je puisse voir, n'a nulle part été traité aussi complètement. Il ne construit rien sur une base aussi incertaine que la tradition qui diffère en la plupart des pays et que, dans tous les pays, la masse du peuple est incapable de juger; mais il pense qu'il a établi des règles assez claires et évidentes pour permettre aux hommes de la capacité la plus médiocre de distinguer la religion et la superstition et qu'il a montré la religion, en toutes ses parties, si belle, si aimable et si puissamment touchante que la moindre réflexion doit en rendre les hommes amoureux et leur faire voir aisément que leur devoir et leur bonheur sont inséparables ». Ainsi commence la préface du « Christianisme aussi vieux que la Création ou l'Evangile nouvelle publication de la Religion naturelle », l'ouvrage essentiel de Tindal où se poursuit le procès de toute religion positive et où la raison est établie comme le dernier juge en matière religieuse. Les trois cent quatre-vingt-onze pages du premier volume, volume unique puisque l'évêque Gibson étouffa le deuxième, soutiennent une thèse très simple; la véritable religion est l'œuvre de la raison; la méthode d'autorité ne sert qu'à défendre des dogmes absurdes incapables de résister par eux-mêmes à un examen critique; si l'on supprime du christianisme toutes les impostures que les prêtres y ont introduites, si on le ramène au christianisme prêché par Jésus, on découvre qu'il ne diffère pas de la religion naturelle fondée en raison et qu'il la publie à nouveau dans sa pureté originelle. Pour développer ce thème, une centaine de pages aurait suffi; mais Tindal vieux praticien retors du prétoire, ne se lasse pas de revenir sur les mêmes idées pour leur donner plus de force par l'effet d'une accumulation et d'une suggestion répé-

tée; malicieusement il se réfère continuellement aux évêques et aux prêtres, les citant longuement, leur empruntant des armes pour les combattre, couvrant même la page du frontispice de citations empruntées à l'Evangile ou à des auteurs orthodoxes dont les deux derniers sont Sherlock et Samuel Clarke; telle qu'elle est, avec tout son désordre, l'argumentation de Tindal était redoutable.

C'est une simple hypothèse que présente Tindal, une hypothèse d'une haute probabilité, mais qu'il se déclare prêt à rejeter si on lui en présente une autre plus satisfaisante; précaution oratoire sans nul doute, mais aussi suprême habileté qui s'exprime encore à la fin de l'ouvrage « Errare possum, haereticus esse nolo » : l'ouvrage est inspiré par un désir sincère de découvrir la vérité.

73. Dieu est bienveillant; Dieu n'est ni fantasque, ni capricieux; Dieu est incapable d'arbitraire : tels sont les principes de toute religion. La bienveillance divine ne refuse pas aux hommes les moyens d'atteindre au bien moral, au bien et au bonheur de leur âme; elle ne permet pas que la connaissance de ces moyens soit réservée à quelques privilégiés auxquels une Révélation aurait été faite; toute préférence serait une injustice; la seule lumière de la raison découvre donc dès l'origine, à tous les hommes les règles de conduite et le culte qu'ils doivent pratiquer. Cette découverte est à la portée des seules forces humaines; dans ses commandements, Dieu a égard à la nature des choses et à leurs rapports; un esprit attentif peut aisément découvrir son devoir, puisque la raison a pour office de découvrir les rapports des choses. « Par Religion naturelle, j'entends la croyance en l'existence d'un Dieu et le sentiment et la pratique de ces devoirs qui résultent de la connaissance que la raison nous procure de lui et de ses perfections, de nous-mêmes et de nos imperfections, ainsi que du rapport que nous soutenons avec lui et avec nos semblables : aussi la Religion de na-

ture considère en toute chose ce qui est fondé sur la raison et la nature des Choses ». 11.

La religion naturelle est parfaite; la Sagesse et la Bienveillance divine ne pouvaient promulguer une loi imparfaite à l'origine que des additions successives auraient améliorée; la religion naturelle est par suite immuable, si bien qu'elle est à la fois la première et la dernière des religions, qu'elle est la religion éternelle; malgré la promulgation du christianisme, Dieu continue toujours à l'implanter dans l'esprit de tous les hommes, chrétiens ou non, leur montrant ainsi qu'elle leur est toujours aussi nécessaire. Elle est la plus simple et la plus claire, puisqu'elle est appropriée à la raison de tout un chacun; elle est universelle, elle possède la plus haute excellence interne; elle surpasse par là toutes les religions positives; et Jésus lui-même a rappelé son primat lorsqu'il est venu apporter sa Révélation; il a prêché non de nouveaux devoirs, mais le repentir, l'amendement et le retour à la soumission envers les devoirs connus. Aussi n'y a-t-il pas de différence entre la Religion naturelle et le Christianisme véritable sauf dans le mode de communication; raison et révélation nous découvrent les mêmes dogmes et les mêmes devoirs; puisque la religion nouvelle est parfaite, de nouvelles propositions apportées par une révélation ne seraient pas fondées en raison; elles seraient arbitraires, mais Dieu n'est pas un tyran et ne peut vouloir rien que de raisonnable.

74. Il ne devrait donc pas y avoir de différence entre ceux qui s'appellent chrétiens et ceux que l'on peut nommer des Déistes chrétiens; il en est une cependant, d'institution humaine. Ni la religion naturelle, ni les religions révélées ne demeurent dans leur pureté ou leur simplicité primitives; elle dégénèrent en superstitions parce que les prêtres, païens, juifs ou chrétiens, abusent les autres hommes et les embarrassent de subtilités métaphysiques et d'obscurités. Les livres sacrés sont écrits en des langues mortes dont les

mots n'ont pas toujours pour nous un sens précis; on assure en outre qu'ils sont écrits en un style allégorique, métaphorique et typique et que nulle proposition ne doit y être prise en son sens normal. La lettre tue, déclare expressément l'Écriture. Les prêtres s'érigent en interprètes autorisés; ils savent capter la confiance des autres hommes. « Il y a deux moyens qui ne manquent jamais de faire triompher la superstition : des mystères pour amuser les enthousiastes, surtout ceux qui prétendent à un savoir profond, et tous ceux qui admirent ce qu'ils ne comprennent pas, — et des spectacles éclatants et des pompeuses cérémonies pour ensorceler le vulgaire ». 150. Ce ne sont en tous les pays que pratiques absurdes, dogmes invraisemblables; on sombre dans l'idolâtrie; on prêche la prééminence de la foi sans les œuvres. Ainsi s'établit la domination des prêtres ambitieux; les catholiques s'inclinent devant l'infailibilité du Pape et les protestants devant l'autorité de leur recteur, véritable pape de sa paroisse. On jette la suspicion sur la validité de nos raisonnements; on prescrit la soumission à l'autorité traditionnelle; on demande que le peuple se fie au témoignage d'hommes qui ont intérêt à le tromper; nombreuses sont les fraudes et les supercheries qui assument l'autorité des prêtres, et comme des rivalités naissent toujours entre les ambitieux, des luttes s'engagent autour de pures vétillies; des révolutions se produisent sans cesse en théologie; depuis la Réforme seulement, l'Angleterre a changé trois fois de religion; chaque Eglise est soutenue par une Révélation et chacune argue de l'excellence de sa doctrine. Cf. Hume III, 146.

75. De toutes ces disputes interminables, un seul point est clair : quand un collège de prêtres défend sa religion et attaque les autres religions traditionnelles, il cherche à montrer que sa religion est fondée en raison; c'est déclarer qu'il faut éprouver par la raison la vérité de toute religion positive. Les prêtres nous ren-

voient donc eux-mêmes à la véritable religion de nature. Qu'il faille user de la raison pour débarrasser une religion de toutes les impostures, c'est une idée qui reparaît sans cesse dans l'ouvrage de Tindal; c'est la raison qui décide du sens de l'Écriture (22), c'est la raison qui nous procure la connaissance des perfections immuables de Dieu et nous prépare aux ordres et défenses de la Révélation, c'est elle qui nous permet de discerner la véritable religion. Cf. 56 à 58, 139, 165, 169, etc. « Les personnes inspirées, Prophètes ou Apôtres sont sujettes aux mêmes Passions, même à la dissimulation et au mensonge comme les autres hommes... nous péchons contre cette raison qui nous fut donnée pour distinguer le Bien du Mal, la Religion de la Superstition si avec elle nous n'examinons pas toutes les doctrines quelles qu'elles soient, quel que soit celui qui les professe ? Mais, à supposer les Prophètes et les Apôtres impeccables autant qu'infailibles, quelle certitude cependant peut avoir le peuple que ces doctrines qu'il lui ont enseignées ont été fidèlement transmises pendant de nombreuses générations par des hommes qui étaient loin d'être infailibles ou impeccables ? Alors certes il faut user de la raison pour juger de toutes les doctrines transmises. Admettons que la transmission par la tradition ait été fidèle, comment le commun du peuple peut-il être toutefois certain que l'Écriture a été traduite correctement ? Mais même si on l'accorde, puisque de nombreux textes ont subi de grandes variations et que parfois il y a eu des interprétations contraires, que le sens littéral très souvent tue, comment peut-on être sûr qu'on ne se trompe pas sur leur sens sinon parce que la raison des choses en prouve l'évidence ? Mais à supposer qu'il n'y ait pas une telle incertitude sur le sens des textes, puisque l'Écriture contient quelques préceptes occasionnels qui obligent seulement certaines personnes en de certaines occasions et de certaines circonstances, et d'autres principes qui sont d'une obligation éternelle, comme elle

ne fait aucune distinction pour leur application, les hommes, même les plus savants, ne peuvent les distinguer qu'en ayant égard à leurs caractères; ceux-là seuls sont d'une éternelle obligation qui se fondent sur l'éternelle raison des choses et ils obligent éternellement, qu'ils soient ou non exprimés dans l'Écriture ». 221.

Ce passage est tout à fait caractéristique du ton et des idées du Christianisme aussi vieux que la création; c'est toujours en définitive l'examen personnel qui doit décider. Tindal ne manque pas d'appeler des Théologiens comme garants de l'orthodoxie de cette affirmation; Sherlock a déclaré que le christianisme ne pouvait rien tant souhaiter qu'un examen impartial; bien avant lui, Locke et Tillotson ont vanté la rationalité du Christianisme; Clarke est cité longuement dans le dernier chapitre. Tindal suggère ou tout au moins laisse entendre que le rationalisme des orthodoxes les amène à rejeter tous les mystères et tous les dogmes positifs; et il prend la peine d'énumérer toutes les pratiques mystérieuses, incompréhensibles à la raison que les prêtres eux-mêmes ne peuvent croire, même si les fidèles les admettent par superstition et c'est l'intolérant Dr South que Tindal fait parler : « Certaines choses, si on ne les adorait pas comme des mystères, il faudrait les rejeter comme des absurdités ». Serm., 3^e vol., p. 316, cité p. 109.

76. La raison est donc la grande dominatrice; elle révèle les fins que Dieu propose à la conduite humaine; elle choisit en toute liberté les moyens d'atteindre à ces fins en toute circonstance.

Un Dieu bienveillant a voulu le bonheur de ses créateurs; seul un tyran commande pour le plaisir de commander; seul un Dieu vaniteux aurait créé le monde pour sa gloire. Dieu a donc créé le monde pour le bien de l'homme; et celui-ci est heureux lorsqu'il réalise toutes les fins de la vie sociale, lorsqu'il mène une vie conforme à la raison; en même temps il glorifie son créateur, puisqu'il remplit la fin de sa création. Bien

de l'homme et l'honneur de Dieu sont les deux fins de cette vie, les deux fins de toute religion ou plutôt ce sont là les deux aspects d'une fin unique. La connaissance de cette identité essentielle des deux fins engendre dans le cœur des hommes de justes sentiments à l'égard de la bonté divine. « Ces notions inculquées de bonne heure, porteront les hommes à obéir avec joie aux lois divines et les feront réellement aimer Dieu; et les feront aimer de Lui qui regarde surtout le cœur et par-dessus tout réclame la pureté de l'âme, et que les hommes agissent par le principe non de la peur servile, mais d'un parfait amour dénué de toute crainte ». 65. Ces deux grandes fins sont seules les objets des commandements précis de Dieu qui n'a fixé ni les moyens, ni les rites des religions positives. Dieu n'aurait pu établir immuablement certains moyens pour parvenir aux fins proposées que si les circonstances avaient été elles-mêmes immuables; or il n'en est rien; et Dieu, plutôt que de remanier sans cesse son œuvre et d'accumuler ordre positif sur ordre positif, révélation sur révélation, Dieu a donné à l'esprit humain un instrument de discernement capable de diriger convenablement sa conduite. « Le seul tribunal que Dieu a institué ici sur terre (distinct de celui qu'il a établi par l'entremise des hommes pour leur défense mutuelle) est la conscience personnelle de chaque homme : celle-ci ne peut que lui dire que Dieu est l'auteur de toutes choses; elle doit l'informer aussi que toutes les actions qu'il se juge obligé d'accomplir de par les circonstances où il est, il est obligé de les faire par Dieu lui-même qui a disposé les choses dans cet ordre et l'a placé dans ces circonstances. C'est par manque d'observer cette règle que les écrits sacrés ont été rendus si obscurs; et l'infinité de sermons, notes, commentaires et paraphrases qui prétendent parler plus clairement que Dieu lui-même, ont accru cette obscurité ». 92. Par conséquent pas de vaines pratiques; et la prière elle-même n'a de valeur que

parce qu'elle nous élève à un sentiment convenable de la Nature divine et de notre dépendance à son égard, et nous entraîne à l'imitation de ses souveraines perfections. La religion est faite d'observances morales.

« Pour résumer en peu de mots le sujet que j'ai tenté de vous prouver :

1° Il y a des choses qui par leur excellence interne se révèlent comme la Volonté d'un Dieu infiniment sage et bon.

2° Il y a des choses sans valeur intrinsèque; cependant celles qui en ont une ne peuvent se réaliser sans elles; on doit les tenir pour les moyens d'une fin; et comme elles sont de nature variable, elles restent à la discrétion des hommes qui les modifient pour mieux atteindre les fins en vue desquelles elles furent instituées.

3° Il y a certaines choses si indifférentes qu'on ne peut les considérer ni comme fins, ni comme moyens, et que placer en leur observance une partie de la religion, c'est une profonde superstition; et je peux aventurer cette déclaration. Celui qui porte en son esprit ces distinctions aura une plus juste notion de la religion que s'il avait lu tous les scolastiques, tous les Pères et tous les Conciles » 390-391.

77. Telles sont les idées essentielles du Christianisme aussi vieux que la création, ouvrage intéressant à plus d'un titre; c'est le dernier écrit vigoureux du déisme; ni Morgan, ni Chubb, ni Bolingbroke n'apportent d'idées originales, ni même seulement d'argumentation solide; — c'est aussi l'ouvrage déiste qui marque avec le plus de netteté combien le déisme doit au rationalisme moral d'un Clarke; c'est encore l'un des ouvrages où se révèlent avec le plus d'assurance les ambitions métaphysiques de la raison. La raison humaine est plus sûre que l'instinct; elle est en nous une marque de la divinité; elle fait toute notre dignité. C'est contre cette thèse que combat

Hume qui prend position à la fois contre les déistes et contre les théologiens.

Peut-être des remarques de détail sont-elles aussi à noter; une critique des miracles avec citations du roi David et de Bacon : tous les hommes mentent quand la religion est en jeu; une critique des illuminations des Quakers : il n'existe rien de semblable à la lumière intérieure. « S'il y avait un principe de cette espèce, des hommes dénués de toute raison seraient aussi capables de connaître toutes les matières de religion que s'ils avaient été toujours très raisonnables. C'est étrange que tous les hommes aient eu un principe d'action dont personne n'aurait eu conscience et ces modernes découvreurs ne peuvent nous dire ce qu'il est, ni comment il opère; ils n'en usent jamais dans leurs disputes religieuses, mais ils argumentent comme les autres hommes à partir de principes communs à tous les hommes et prouvent les propositions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes à l'aide de celles qui le sont ». 161; — cette indication enfin que si l'on combat la raison au nom de la révélation, on va droit au scepticisme : « supposer qu'il y ait dans la Révélation quelque contradiction avec la raison et en même temps prétendre que c'est bien là la volonté divine, c'est détruire non seulement cette preuve qui nous fait conclure que c'est bien là la volonté divine; mais encore la preuve de l'existence d'un Dieu; car si nos facultés de raisonnement nous trompent quand elles s'exercent correctement, nous ne pouvons être sûrs de la vérité d'aucune proposition; mais tout sera pour nous également incertain et nous flotterions pour toujours dans un scepticisme universel ». 158. Indication très générale certes et même indication que l'on retrouve à cette époque chez presque tous les théologiens; indication que Hume par conséquent n'a pas reçue spécialement de Tindal, mais indication qui prenait ici toute sa valeur sous la plume d'un rationaliste intempérant qui, pour un peu, nous ferait pénétrer en plein conseil divin.

H. Joseph BUTLER, 1692-1752.

77. « L'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature », 1736, l'ouvrage capital de Joseph Butler, évêque de Derham, est une première ébauche de traité général de psychologie rationnelle; l'auteur ne veut que combattre les déistes; il pense leur montrer que, dès que l'on admet la religion naturelle, il faut admettre la religion révélée; que l'univers et le plan providentiel révélés par l'expérience et la raison ne diffèrent pas de l'univers et du plan providentiel indiqués par la Révélation et que par suite ces deux mondes ont le même auteur. « L'Analogie » est bien un ouvrage de polémique, mais Butler n'a pas voulu descendre dans le détail des phénomènes naturels : c'est un tableau d'ensemble qu'il veut brosser; c'est aux questions essentielles qu'il s'attachera. Bien que la plume soit malhabile et embarrassée, que le penseur tout pénétré de sa propre pensée ne soupçonne pas de faciles objections ou méconnaisse certains aspects des doctrines qu'il combat, l'Analogie correspond à un effort d'analyse de la nature humaine, comme Hume le note en tête du Traité.

C'est ainsi que l'introduction est consacrée à l'étude de la probabilité et du raisonnement par analogie. Les phénomènes naturels ne sont pas l'objet de démonstration, on les prévoit avec plus ou moins d'assurance; quand l'un d'eux a été l'objet d'observations répétées, la connaissance que nous en avons est d'une haute probabilité qui équivaut pratiquement à l'entière certitude : on l'appelle certitude morale; ainsi nous prévoyons pour des siècles le retour de la marée. Cette probabilité se fonde sur la ressemblance de l'événement nouveau aux événements passés; toutes les fois que celle-ci ne nous a présenté rien de semblable au fait actuel original, nous aboutissons à des conclusions erronées : telle est l'explication de l'erreur commise par le prince siamois dont parle Locke, Essai, I. IV, ch. XV, § 5.

Les logiciens n'ont pas encore dégagé les règles de l'analogie et l'emploi de cette méthode soulève des difficultés, causes d'erreurs; mais il ne faut pas rejeter une méthode de raisonnement naturelle, convenable, juste et concluante. Personne ne doute de la mortalité des hommes encore en vie; personne ne doute que demain le soleil se lèvera, et qu'il nous apparaîtra de forme ronde.

Il est une espèce de probabilité par analogie d'un emploi très fréquent que Butler désigne du mot « continuance », prolongement de l'expérience. C'est elle qui nous fait admettre que le cours de la nature sera dans l'avenir identique à ce qu'il fut dans le passé; c'est elle qui nous permet de penser que la mort ne supprimera ni notre capacité de jouir, ni celle de souffrir; il suffit pour que cette forme d'analogie soit concluante que nous ne distinguions pas d'obstacle à la répétition d'un événement ou à la persistance d'une qualité dans le temps à venir. Butler utilise fréquemment cette analogie dans ses démonstrations d'existence : il n'y a pas d'obstacle fondamental à telle existence, celle-ci est donc possible; elle est partout réalisée. Cette analogie par prolongement n'est pas encore le véritable déterminisme tel que le savant l'utilise aujourd'hui, elle en est cependant une forme fruste; elle conclut en effet du retour des mêmes conditions ou de leur persistance au retour ou à la persistance de la même réalité conditionnée; elle dit non pas que les conditions entraînent d'elles-mêmes à leur suite le conditionné, mais que leur retour ou persistance permet à une nature définie de se manifester.

78. L'analogie intervient, mais sans aucune originalité de la part de Butler, pour démontrer l'existence de Dieu, concurremment avec les autres preuves classiques; les premières pages indiquent ces diverses preuves : argument de l'analogie et des causes finales, raisonnements abstraits, traditions et témoignages les plus anciens, enfin, consentement général de l'humana-

nité. Au cours de l'ouvrage, Butler y revient; il utilise l'argument abstrait dans la discussion qu'il institue entre un fataliste et un partisan de la liberté : « Nous trouvons en nous l'idée de l'Infinité c'est-à-dire, de l'immensité et de l'éternité et on ne peut même par l'imagination lui refuser l'existence. Nous paraissions discerner intuitivement qu'il doit y avoir, qu'il ne peut qu'y avoir, en dehors de nous, quelque réalité qui réponde à cette idée, qui en soit l'archétype. De là, nous concluons (car cet abstrait comme tout autre implique l'existence d'un être concret) qu'il y a, qu'il ne peut pas ne pas y avoir un Etre infini, immense et éternel, préexistant à tout dessein qui contribuerait à son existence, et dont l'idée exclut toute hypothèse de ce genre. La pauvreté du langage nous a contraints d'employer ces termes : la nécessité est le fondement, la raison, l'explication de l'existence de Dieu ». 148. Cf. Hume, II, 432.

A l'argument du consentement universel, Butler essaie de donner une vigueur nouvelle. La religion naturelle a été professée en tout temps et en tout lieu bien que ses thèses essentielles aient été parfois modifiées grandement, elle l'a été dès l'origine; et comme à ce moment les esprits étaient trop grossiers pour des spéculations aussi délicates, elle s'est établie par révélation ou par évidence. Les libertins utilisaient les récits des explorateurs pour combattre l'universalité de la religion naturelle et qu'ils rappelaient que la révélation fut accordée seulement à une petite peuplade orientale; Butler, jouant la difficulté, prouve que ce manque de diffusion est en lui-même une pièce essentielle de la religion. Ce défaut d'évidence est un instrument d'épreuve et de discipline en vue de l'au-delà; l'attention, la sollicitude active, sont pour nous des devoirs. Les personnes mêmes qui doutent le plus doivent se tenir comme soumises plus particulièrement à cette épreuve; elles se trouvent dans la situation d'un homme qui vient de rece-

voir un bienfait et qui soupçonne un autre d'en être l'auteur; cet homme manifestera de la déférence vis à vis de ce bienfaiteur présumé et pratiquement ici il n'y a pas de différence entre la certitude et l'opinion douteuse, au moins pour qui possède reconnaissance et sagesse. Cf. Hume, III, 460 et IV, 313, 318, 319.

Dieu est l'Auteur de ce monde; il en est le gouverneur naturel; il use de lois générales, lois physiques, lois mentales comme celles qui établissent les plaisirs et les peines comme des conséquences de l'activité humaine. Et par des lois convenables, il s'est établi également comme gouverneur moral; il punit les actes vicieux comme tels et de même récompense les actes vertueux. Il y a cependant du désordre dans le monde, le vice y triomphe et à un tel degré parfois qu'on peut se demander si le monde ne serait pas le champ de développement du vice. Mais un regard attentif sait discerner à travers cette confusion et ce désordre, comme des lambeaux de l'ordonnance digne d'un gouverneur moral; il y a d'abord ce désir du bonheur du juste qui vit en nos esprits, désir qui ne peut être chimérique dans un monde soumis à un gouvernement physique; la vertu engendre la tranquillité d'esprit et la satisfaction; les actions vicieuses sont punies parce que nuisibles à la société; mais de plus elles sont suivies de la crainte de la punition, même si la faute reste cachée. Enfin la vertu assure la supériorité de l'homme vertueux tout comme la raison donne à l'homme la supériorité sur les animaux. Quand la vertu dirige la force, elle triomphe du vice, servi d'une force égale; dans le monde actuel, cette supériorité n'est pas manifeste : les gens de bien s'ignorent et restent isolés; la vie est courte et ne permet pas l'entier accomplissement des grands desseins; mais ce sont là des obstacles occasionnels qui peuvent disparaître dans l'au-delà. Et même l'on peut faire l'hypothèse d'un royaume terrestre d'hommes vertueux; nulle faction dans ce royaume; chacun y est à sa place; les

hommes de réelle valeur gouvernent : tous contribuent à la prospérité de la société. Rapidement ce royaume commanderait à toute la terre soit par voie de conquête, soit par soumission spontanée des autres royaumes. Ce n'est là malheureusement qu'une hypothèse, que la protection divine pourrait toutefois faire passer à l'état de réalité. Butler répond à Mandeville et à sa Fable des Abeilles; mais c'est en définitive une piètre réponse que cette hypothèse vertueuse et une réponse tenue sans doute pour bien puérile au temps où Robert Walpole gouvernait l'Angleterre.

L'analogie nous permet alors de décider en faveur d'un gouvernement moral; nous distinguons facilement une constitution naturelle du monde : les lois physiques lient étroitement les uns aux autres les individus, les espèces et les événements; cette liaison d'une part entraîne des conséquences imprévues et de l'autre interdit l'explication complète d'un événement donné; le monde physique nous demeure incompréhensible dans son ensemble, mais nous pouvons en connaître des fragments. De plus le monde physique est fait pour se subordonner au monde moral « comme le monde végétal au monde animal et les corps organisés aux esprits ». 173. Nous sommes autorisés à soutenir que le monde moral est lui aussi soumis à des lois, bien que nous ne puissions l'embrasser dans son ensemble. Tout événement de ce monde ne doit pas être considéré isolément; il faut le voir dans son rapport à l'ensemble; parfois on constate que des moyens indésirables font se réaliser des fins désirables; ce ne sont pas des « irrégularités », mais « des moyens de réaliser des fins sages et bonnes beaucoup plus importantes ». 177. Des maux réels doivent ainsi être tenus pour des biens relatifs qui empêchent l'opposition de maux plus graves, tout comme certaines maladies, la fièvre ou la goutte, ont évité la mort au malade. Cf. Hume II, 436 sqq, 441, 446, III, 444 et IV, 408 sqq.

Nous n'avons pas d'autre part à reprocher à Dieu d'avoir usé de lois générales pour le gouvernement du monde; Dieu avait ses raisons que notre faiblesse ne peut discerner; c'est là de plus une méthode de gouvernement avantageuse pour l'homme en ce qu'elle permet la prévision. Ces lois générales ont parfois de funestes conséquences; mais des interventions particulières en auraient de plus funestes, et si l'on réclame de nouvelles interventions particulières pour parer à ces conséquences « c'est parler tout à fait au hasard et dans l'obscurité ». 180. Ce serait vouloir dépasser les limites de nos facultés que de vouloir pousser plus loin.

Le même recours à l'ignorance justifie Dieu d'avoir usé de la douleur comme de moyen pour gouverner l'homme. On peut se demander en effet pourquoi le Créateur n'a pas immédiatement dispensé le bonheur à ses créatures; peut-être y avait-il des impossibilités essentielles que nous ignorons; nous sommes sur ce point comme des aveugles incapables de concevoir les couleurs. Nous pouvons toutefois supposer que Dieu ne désire ni le bonheur de ses créatures, ni leur pureté morale. Surtout nous ne devons pas nous plaindre trop vite; nos actions ont parfois des conséquences funestes, mais elles dépendent de nous; qu'il y ait des imprudences, des actes involontaires soit, le plus souvent nous pouvons prévoir les conséquences de nos actes tout comme le paysan, s'il a négligé de semer en temps voulu, peut prévoir que l'année est perdue pour lui. Parfois Dieu nous manifeste même sa bienveillance en laissant un délai entre nos actes et leurs conséquences; il nous permet alors de rétablir nos affaires. Cf. Hume, IV, 114.

79. Dans un monde soumis à un gouverneur moral, la vie terrestre devient un état d'épreuve qui implique des essais particuliers avec toutes leurs difficultés et tous leurs dangers; les divers essais nous viennent soit des circonstances de notre vie, soit de notre na-

ture elle-même. La vie terrestre est pour l'homme analogue à l'éducation pour l'enfant : elle le forme pour une vie future.

Nous ignorons tout d'ailleurs des modalités de notre perfectionnement; l'analogie est grande avec le développement du corps sous l'action des exercices physiques, grâce aux apports de la nutrition; dans les limites spécifiques, tout être, par l'exercice, actualise ses virtualités physiques ou mentales, et devient capable de remplir utilement ses fins naturelles.

Dans cette vie d'épreuve, nous sommes soutenus par la pensée de la vie future dont la réalité est affirmée par la religion comme un dogme essentiel. Il est donc de la dernière importance de soutenir cette affirmation par une démonstration qui comporte deux phases : l'identité personnelle est possible; la mort n'est pas une destruction totale.

Butler écarte les thèses « phénoménistes » qui éparpillent la réalité d'un organisme ou d'un esprit; il ne réclame pas la persistance de tous les souvenirs comme fondement de l'identité personnelle, ce qui serait confondre conscience et esprit; il distingue de l'identité des végétaux l'identité personnelle, pour éviter toute objection tirée du sort des âmes végétales; le mot identité désigne dans le deuxième cas, outre la persistance de la forme et la continuation de la vie, la persistance de la même matière, de la même substance, plus nécessaire que la persistance des souvenirs. C'est un être en effet, non une notion abstraite, qui est capable de vie, d'action, de bonheur ou de malheur.

Cette substance peut supporter des changements assez importants sans rien perdre de son identité; l'enfant devient homme, les vers se transforment en mouches; le moi peut bien supporter le passage de la vie actuelle à la vie future. Ce sont là les enseignements de l'expérience que n'infirme pas le raisonnement abstrait; nous ne connaissons ni la nature intime de la mort, ni celle des puissances vitales; nous

connaissions seulement certains effets de la mort, la dissolution du corps, et l'action actuelle des puissances vitales; nous ne pouvons décider si la mort est une destruction totale de l'être. Celle-ci se produirait si l'être vivant était composé; mais le corps, seul susceptible de décomposition, n'est ni nous-mêmes, ni une partie de nous-mêmes puisque nous pouvons perdre un membre ou mêmes la majeure partie du corps (pp. 26-27) et cependant demeurer identiques à nous-mêmes; le corps est d'ailleurs dans un flux perpétuel qui contraste avec notre identité et, à le bien considérer il n'est rien de plus qu'un instrument analogue à une paire de lunettes ou à un bâton. Bref, rien ne s'oppose à l'établissement du raisonnement fondé sur les analogies de l'expérience; la vie future est possible, elle est et nous y conservons les caractéristiques essentielles de tout être vivant, nous y sommes capables de jouir et de souffrir.

Une objection se tire de la grande analogie qui existe entre l'homme et l'animal. Celui-ci ressemble par ses démarches à celui-là; il sent; il manifeste quelque intelligence; jouira-t-il de la vie future? supposons-le tout d'abord; la mort peut être pour lui une transformation telle qu'il atteigne d'emblée à une perfection comparable à celle qu'atteint l'homme; s'il n'en est rien, disons-nous que toutes les difficultés de l'objection sont les effets de notre ignorance, qu'elles sont sans fondement réel. Surtout l'animal n'a pas la raison, la puissance de réflexion dont nous constatons dans cette vie l'indépendance vis-à-vis du corps; quand celui-ci se meurt, celle-là demeure ferme. La même réfutation écarterait l'objection tirée de notre analogie avec les végétaux, analogie plus poétique que réelle. Cf. Hume IV, 404.

La mort est donc le passage à une vie plus complète à l'égard de laquelle la vie terrestre est une vie foétale; cette vie future n'est pas surnaturelle; elle est naturelle au même titre que la vie terrestre; c'est une vie réglée,

déterminée qui a lieu dans des conditions précises et elle n'est pas plus extraordinaire que certains événements de notre vie terrestre.

80. Après s'être complètement engagé dans l'hypothèse religieuse, Butler pense examiner une objection importante, capitale, qui remettrait en question la proposition initiale de sa thèse, l'existence d'un créateur intelligent. Dans le cas où l'on pourrait concilier la constitution de la nature et la croyance à la fatalité, qu'en résulterait-il pour la religion ?

La nécessité totale n'exclut pas l'existence de Dieu considéré comme gouverneur naturel de l'univers; la nécessité n'apporte pas en effet l'explication de l'existence du monde ni de sa persistance; c'est une notion abstraite parfaitement inactive; elle explique l'aspect actuel du monde en montrant comment Dieu ne pouvait créer un monde différent et le problème pendant entre le fataliste et le partisan de la liberté est analogue à celui que discuteraient deux contradicteurs en présence d'une maison : l'architecte l'a-t-il fait librement ou nécessairement ? Le fataliste pense utiliser la définition habituelle de Dieu comme l'être nécessaire; mais cette nécessité ne se compare nullement à une nécessité physique, antérieure à ses effets; c'est une nécessité essentielle; on ne peut admettre d'ailleurs en aucune manière que toutes choses dans la nature sont nécessaires; ce serait nier tout particulièrement que la volonté humaine « produit de nombreuses modifications dans la nature. Et si quelqu'un le nie, je ne prétendrai pas discuter avec lui ». 149. La nécessité totale, même si elle était vraie spéculativement est pratiquement absurde; et la religion est affaire de pratique. Un enfant élevé par un fataliste rejette toute idée de blâme et de louange, toute idée morale, puisqu'il ne se tient pas pour la cause réelle de son caractère. Il deviendra vite le fléau de ses proches et s'il échappe à la mort malgré ses imprudences, il n'échappera pas aux corrections

qui lui feront comprendre sa méprise. A supposer qu'il ne se corrige pas et qu'il devienne un homme, il sera insupportable pour la société et sera traduit devant la justice. Le fataliste est un insensé; c'est un malade qui refuse de se soigner parce que le jour de sa mort est fixé à l'avance.

D'autre part si l'hypothèse de la nécessité est une explication des phénomènes actuels, elle se concilie avec la délibération et le choix tels qu'ils existent chez les hommes. Or la considération du monde et de son organisation nous fait attribuer à Dieu une volonté et un caractère analogues à la volonté et au caractère de l'homme; cette volonté concerne les créatures et nous pouvons affirmer que Dieu est bienveillant, véracé et juste, ce qui suffit à fonder la morale et la religion. Objecte-t-on que ce caractère divin est soumis à la nécessité, on montrera que la liberté humaine existe et que si l'on peut découvrir des rapports de causalité nécessaire à l'intérieur de certains groupes, de certains îlots de phénomènes (nos peines et nos plaisirs sont ainsi des conséquences de nos actes), on ne peut établir une chaîne indéfinie de causes et d'effets. Si enfin l'on doit accorder que Dieu se décide selon la justice et la raison, s'il ne faut pas être dupe de cette concession : l'idée de justice est une notion abstraite qui suppose avant elle des faits concrets, les actes justes.

81. Les phénomènes naturels ne constituent pas une chaîne indéfinie de causes et d'effets; et il y a place dans l'univers pour des interventions libres et pour les miracles.

Butler ne juge pas à propos de réviser la notion de miracle communément acceptée des Théologiens, il veut seulement montrer la possibilité du miracle. A l'origine des temps, avant que s'établisse le cours de la nature, il ne peut y avoir de miracle, le fait miraculeux étant une interruption de ce cours régulier. Et comme de plus nous ne pouvons apprécier le caractère mira-

culeux d'un fait que par sa confrontation avec les faits naturels, nous ne pouvons juger sainement de la nature des faits contemporains de la création et du peuplement du monde.

Un miracle peut s'intercaler dans le cours nécessaire des phénomènes naturels; on ne peut en effet le refuser; nous ne connaissons pas d'autre monde, où il n'y aurait pas de miracle, de Révélation par exemple, et si nous en connaissions un, notre conclusion ne pourrait s'établir solidement sur un exemple unique. Le raisonnement par analogie ne permet pas de rejeter le miracle. Bien plus si l'on rejetait le miracle, parce qu'on ne peut découvrir de démonstration valable de sa réalité, il faudrait par analogie rejeter toutes les vérités d'expérience et les faits historiques. « Il y a une probabilité de plusieurs millions contre un contre l'histoire de César ou de tout autre homme; supposez en effet une certaine quantité de faits familiers et leurs circonstances particulières dont il n'y a aucune espèce de preuve, sans nul doute tout le monde conclurait à leur fausseté ». 230. Que signifie alors l'addition d'une nouvelle raison de douter, le caractère merveilleux du fait ? « On ne peut pas ne pas la négliger et réellement ce n'est rien ». 230. En outre nous ignorons les causes et conditions qui règlent actuellement le cours de la nature; nous ne pouvons mieux connaître les causes et conditions des miracles; l'expérience que nous avons acquise pendant cinq ou six mille ans, ne nous permet pas de décider ni pour ni contre les miracles.

Mais dès que l'on admet un gouvernement moral de l'univers, dès que l'on accepte la religion, on aperçoit distinctement les raisons particulières qui militent en faveur de la réalité des miracles, ceux-ci apportent aux hommes un enseignement nouveau qui s'ajoute à celui de la nature et en atteste la vérité.

Enfin pour établir une comparaison valable entre les miracles et les faits naturels, il faut l'établir avec les

événements extraordinaires, qui se présentent rarement à notre observation, tels sont les phénomènes produits par le magnétisme et l'électricité, si différents des faits quotidiens. Cette confrontation établit sans aucun doute la plus haute probabilité des miracles, « pour une personne qui est habituée seulement au cours quotidien, mensuel et annuel de la nature, tel qu'il se découvre sur cette terre, et aux pouvoirs communs de la matière que l'on peut observer journellement ».

82. — La lecture de l'Analogie laisse une impression de malaise; le style embarrassé traduit le labeur de la pensée et l'argumentation apparaît comme une fragile construction, purement hypothétique et convaincante seulement pour des âmes déjà convaincues. Hume cependant a tenu en haute estime Butler; il le cite parmi les maîtres de l'analyse philosophique; il désire avoir son avis sur le Traité de la nature humaine; mais il sait aussi combien leurs pensées sont différentes l'une de l'autre et pour ne pas effrayer le Docteur, il révisé son Traité et en supprime les plus nobles parties (Burton I, 64). Hume s'oppose en effet à Butler pour toutes les affirmations essentielles, bien qu'il paraisse s'être inspiré de l'Analogie pour poser les problèmes. Peut-être même pourrait-on penser que la lecture de l'Analogie a été décisive pour l'orientation des recherches de Hume. En 1736, date de publication de l'Analogie, Hume est à la Flèche où il médite son Traité (1739-40). L'analogie est, pour Butler, surtout sous sa forme « continuance », le procédé par excellence de l'esprit humain; le raisonnement causal de Hume qui exprime la tendance essentielle de l'imagination, tendance à prolonger un mouvement de pensée, en est une forme plus étudiée. Peut-être pensera-t-on que Butler et Hume ont été tous deux influencés par le développement des sciences expérimentales, dont tous les esprits se préoccupent à leur époque. Acceptons-le; il reste encore qu'on peut confronter les œuvres de Butler

et les œuvres de Hume et que dans celles-ci, on trouve la critique de celles-là; à l'argumentation de Butler sur le consentement universel, répond l'Histoire naturelle de la religion; aux discussions sur l'identité personnelle et sur l'immortalité de l'âme, plusieurs chapitres du Traité et l'essai non publié sur l'immortalité; à l'opposition entre les animaux et végétaux et l'homme, le souci perpétuel de comparer la psychologie humaine à la psychologie animale. Et l'on pourrait encore poursuivre ce parallèle. Cette correspondance ne doit pas d'ailleurs nous faire conclure que Hume se comprend uniquement en fonction de Butler; celui-ci est l'un des représentants les plus remarquables du rationalisme théologique et c'est en cette qualité que Hume le combat.

I. BERKELEY, 1685-1753.

83. Si l'on en croit un critique récent, M. W. Hendel, Berkeley aurait exercé une influence considérable, et peut-être prépondérante, sur la philosophie de Hume et le personnage de Cléanthe, dans les Dialogues sur la religion naturelle, serait composé de traits empruntés à l'évêque de Cloyne. Certes Berkeley est un philosophe de beaucoup supérieur aux théologiens et aux déistes de son époque, et l'originalité de son immatérialisme suffit à lui donner un prestige tout particulier auquel Hume n'est pas resté insensible puisqu'il y a trouvé, de son aveu, de remarquables leçons de scepticisme; en outre son extrême bonté qui parvint à désarmer Swift lui-même, en avait fait une figure respectable et le type même du parfait prêtre dévoué au soin de l'humanité, ce qui n'était pas pour déplaire au « bon David ». Mais il me semble que Hume ne combat pas la philosophie d'un penseur particulier, mais qu'il s'oppose à toute une manière de philosopher, celle des rationalistes de son époque, orthodoxes ou déistes et que précurseur parfois encore embarrassé de survi-

vance, il prélude à tout ce mouvement philosophique qui s'est constitué en marge de la science expérimentale et qui n'a pris son plein développement que de nos jours.

Berkeley mérite toutefois de retenir particulièrement notre attention; il s'est posé en adversaire résolu du scepticisme et de l'athéisme et il les pourchasse de manière plus systématique que ses prédécesseurs; il ne combat plus les thèses irrégieuses dans l'ordre, tout accidentel, de leur promulgation; il compose un traité régulier où il présente une solution d'ensemble du problème philosophique; il sait voir immédiatement que les controverses les plus subtiles restent sans effet, si l'on ne tente pas d'en systématiser les conclusions. Il n'attend donc pas comme ses prédécesseurs d'être pressé par les nécessités dialectiques pour résoudre tour à tour les divers problèmes de la philosophie religieuse; mais comme il voit leur unité essentielle, il s'attache à leur donner immédiatement une solution unique. D'autre part Berkeley va rompre jusqu'à un certain point avec ses devanciers; il avoue plus franchement son enthousiasme philosophique et le mysticisme de la *Siris* ne fait qu'accentuer une direction de pensée qui se fait jour dès les *Principes*; Berkeley marque, avec Hume, le déclin du rationalisme outrancier et il fait appel à l'affectivité, une affectivité qui toujours dans sa vie pastorale se déploya sans compter et le mit au service des habitants de son évêché, tant catholiques que protestants.

84. Les *Principes* écartent comme une erreur due à l'abus des termes abstraits la croyance en l'existence d'une matière indépendante; seuls existent les esprits qui perçoivent ou les idées en tant qu'elles sont perçues; couleur, forme, étendue, mouvement sont des sensations qui doivent exister en un esprit; il n'y a donc pas de substrat inerte des qualités, pas de matière. Accepter comme des philosophes antérieurs et surtout les An-

ciens, l'existence d'une matière nécessaire, c'est s'embarasser en d'inextricables difficultés; les Epicuriens et les Hobbistes ont alors beau jeu de rejeter la Providence et de tout expliquer par le hasard ou la nécessité. L'immatérialisme réduit toutes ces difficultés : il n'y a là que du verbalisme.

L'immatérialisme établit d'autre part une preuve de l'existence de Dieu qui rend tout esprit attentif plus certain de l'existence de Dieu que de celle des autres esprits finis. Les idées ne peuvent exister qu'en un esprit qui les perçoit actuellement; or elles sont indépendantes de ma volonté; elles ont plus de vivacité et surtout plus de cohérence que les idées de mon imagination; elles n'apparaissent pas au hasard et se succèdent en un ordre admirable ce qui permet de récuser toute hypothèse d'une origine humaine. Elles sont en nous les effets de l'action de cet Etre supérieur dont la bienveillance et la sagesse gouvernent le monde des esprits finis. Nos sensations constituent de la sorte un langage sensible que l'expérience nous apprend progressivement en nous révélant les connexions établies entre les différentes idées, les Lois de la Nature; la succession régulière des causes et des effets permet la prévision, si bien que toute « idée », toute sensation devient un signe des idées qui vont apparaître; Dieu ne cesse de nous avertir et de nous engager à tenir pratiquement telle conduite déterminée. Le monde des idées vives, c'est-à-dire, le monde des choses réelles manifeste donc la Sagesse divine par son ordonnance harmonieuse, et la Bienveillance divine parce qu'il constitue une conversation incessante où Dieu nous avertit des maux et des biens possibles et nous permet d'éviter les uns et de posséder les autres. « Mais si nous considérons attentivement la régularité constante, l'ordre et l'enchaînement des choses naturelles, la surprenante magnificence, beauté et perfection des plus grandes pièces de la création et l'arrangement parfait des plus petites,

de même l'exacte harmonie et correspondance du tout, et par dessus tout les lois jamais trop admirées de la douleur et du plaisir et les instincts ou inclinations naturelles, les appétits et les passions des animaux, — je dis que si nous considérons toutes ces choses et qu'en même temps nous prêtions attention au sens et à la valeur des attributs Un, Eternel, Infiniment Sage, Bon et Parfait, nous percevrons clairement que ceux-ci appartiennent à l'Esprit indiqué ci-dessus « qui fait tout en tout », et « par quoi tout existe ». I, § 146. La preuve du langage sensible est donc une preuve téléologique renforcée. Cf. Hume II, 400.

Ainsi se trouvent écartées toutes les objections des incrédules. Dieu nous est plus connu que les hommes « parce que les effets de la Nature sont infiniment plus nombreux et plus importants que les effets attribués aux agents humains ». § 150. Dieu nous est uni intimement et le mot de l'apôtre exprime la réalité même, sans aucune métaphore : *Non longe est ab unoquoque nostrum : in ipso enim vivimus, movemur et sumus* ». Dieu est le lieu des esprits. — L'existence des monstres, les naissances précoces, la pertes des fruits emportés en fleurs par les tempêtes, les misères de la vie humaine ne peuvent soulever de graves difficultés. Certains maux sont des suites du gouvernement de la Nature par des lois générales; nous ne pouvons nous en plaindre; ces lois permettent la prévision et nous facilitent l'existence. D'autres maux servent à rehausser la beauté du reste de la création « comme les ombres dans un tableau servent à faire ressortir les parties plus éclairées et plus étincelantes ». § 152. — Qu'il y ait dans le monde un véritable gaspillage de semences et d'embryons, que de jeunes organismes soient souvent détruits avant la maturité, on ne peut le nier. Mais il faut considérer ces faits non du point de vue de l'homme à qui la plus simple machine coûte de nombreux et pénibles efforts, mais de celui de Dieu qui produit

toute chose par une simple décision, par un simple fiat. « Il est évident que la splendide profusion des choses naturelles ne devrait pas être interprétée comme une faiblesse ou de la prodigalité chez l'Agent producteur, mais plutôt il faut la considérer comme une preuve de la richesse de son pouvoir ». § 152. — Enfin nous ne pouvons juger l'œuvre de Dieu : notre intelligence a des limites trop reserrées; nous ne devons donc pas condamner ce que nous ne comprenons pas, par exemple pourquoi ce mélange de peine et de plaisir est essentiel aux êtres que nous sommes dans l'état actuel du monde. Mais cette peine que nous ressentons fait partie d'un système auquel appartiennent aussi notre liberté et la fin pour laquelle nous avons été placés en ce monde. La considération de l'ensemble nous montrerait que nos maux prétendus sont des biens véritables. Athées et Manichéens sont donc coupables d'inattention et d'inintelligence : c'est le propre des petits esprits de se railler des ouvrages de la Providence.

85. La nature divine nous est connue par analogie : Dieu est un esprit, comparable aux Esprits finis, mais dont l'immense supériorité doit se conclure de la multitude des idées. Nous ne pouvons en avoir une « idée », une connaissance distincte, pas plus que nous n'en avons d'aucun esprit y compris le nôtre; une idée toute passive ne pourrait traduire adéquatement un esprit essentiellement actif. Notre moi nous est seul connu immédiatement, aussi certainement que l'existence de nos idées les plus claires; mais sa nature ne nous est pas connue aussi clairement que son existence. « Par le mot esprit, nous entendons seulement ce qui pense, veut et perçoit, c'est là et là seulement la signification de ce terme ». § 138. « Un esprit est un être simple, indivisible, actif; en tant qu'il perçoit des idées, on appelle entendement; en tant qu'il les produit, on l'appelle volonté; d'où il n'y a pas d'idée d'une âme ou d'un esprit.... Telle est la nature d'un esprit, ou de ce qui agit

qu'il ne peut se percevoir lui-même mais seulement les effets qu'il produit ». § 27. « Toute la notion que j'ai de Dieu est obtenue par la réflexion sur mon âme propre; j'augmente ses pouvoirs, j'atténue ses imperfections; je n'ai pas une idée passive de la Divinité, je trouve en moi comme son image active et pensante ». 3^e Dial. I, p. 448. C'est là une notion extrêmement imparfaite. « Dieu est un Etre aux perfections transcendantes et infinies. Sa nature est donc incompréhensible pour les esprits finis. Il ne faut donc pas s'attendre à ce qu'aucun homme, matérialiste ou immatérialiste, puisse avoir des notions exactes de la Divinité, de ses attributs et de ses modes d'action ». Id., I, 475, cf. Hume II, 391, IV, 15.

On peut toutefois dire des idées de Dieu qu'elles diffèrent des nôtres en ce qu'elles ne lui parviennent pas par les guichets des sens et qu'elles sont actuelles de toute éternité; elles dépendent de Dieu plus que nos idées ne dépendent de notre esprit fini; elles n'ont pas en effet « une existence rationnelle, distincte de leur perception par un esprit quelconque ». Lettre à Johnson, 24 mars 1730. II, p. 19; cette existence rationnelle qui assure à nos idées une certaine indépendance, n'est autre que leur existence en quelque autre esprit fini ou en Dieu. On peut marquer cette différence entre nos idées et les idées divines en disant que celles-ci sont les archétypes de celles-là. « Est-ce que je n'admets pas un double état de choses, l'un ectypal et naturel, l'autre archétypal et éternel. L'un a été créé dans le temps, l'autre a existé de tout temps dans l'intelligence divine ». 3^e Dial. I, p. 475.

L'immatérialisme n'a pas de peine à prouver l'immortalité de l'âme. Ceux qui font de l'âme une flamme vitale ne peuvent la garder d'un anéantissement contemporain de la ruine du corps puisqu'il n'y a rien de plus vite dissipé qu'une flamme subtile. Mais si l'âme est incorporelle, inétendue, indivisible, elle est

incorrupible; les forces de la nature ne peuvent la dissoudre. « L'âme humaine est naturellement immortelles ». Pr. § 141. Elle est acte pur en effet; l'acte de volonté en manifeste l'essence plus que l'acte de perception; elle est une puissance de création faible et limitée peut-être, mais semblable en nature, bien qu'à une distance infinie, à Dieu lui même. « Il semble que l'âme, considérée comme volonté, est immortelle, incorruptible ». C. B. I, p. 51. Telle est la preuve proprement berkeleyenne de l'immortalité de l'âme.

Un essai du *Guardian*, 11 avril 1713, IV, p. 143 sqq. écrit pour le grand public, utilise les preuves habituelles. D'une part nous constatons la parfaite ordonnance du monde et l'appropriation naturelle de toute réalité à une fin, tout particulièrement dans l'esprit humain; s'y découvre un appétit d'immortalité qui ne peut être seul trompeur; le tenir pour mensonger, ce serait récuser indûment une conclusion par analogie, raisonnement naturel à l'homme. D'autre part nous estimons que la vertu a droit à une récompense qu'elle recevra dans cette vie ou après, dans une vie future; notre attente est déçue dans cette vie, c'est donc qu'il y a une vie future. Les libres penseurs nient cette existence à venir parce qu'ils ne comprennent pas qu'une existence soit possible sans la connaissance sensible qui nous est d'une grande utilité pratique dans notre vie actuelle. Ce n'est là qu'un préjugé. Qu'on se représente un homme, aveugle et sourd de naissance, qui, par accident, perdrait les trois sens inférieurs, mais recouvrerait les deux sens supérieurs; et l'exercice de ces sens lui procurerait la connaissance des objets les plus agréables à la vue, du concert le plus harmonieux; n'en serait-il pas de même lorsque nous quittons cette vie pour l'autre.

86. Les essais du *Guardian* marquent l'intervention active de Berkeley dans la polémique contre les libres-penseurs. L'*Alciphron*, 1732, est tout entier dirigé contre

ces « petits philosophes » ; la méthode en est nouvelle ; l'auteur délaisse les spéculations métaphysiques pour se faire lire de tous ; on y retrouvera sans doute la preuve berkeleyenne de l'existence de Dieu, mais les préoccupations pratiques prédominent ; il faut détruire le déisme et l'athéisme qui ravalent la religion au rang d'instrument de servitude sociale et en font le fruit de l'ignorance et de la superstition.

Le quatrième dialogue est consacré à l'exposé de la religion naturelle. Dès le début, les conditions du problème religieux sont précisées ; ce sont celles des libres-penseurs. On ne recourra ni aux arguments métaphysiques, secs et pauvres, plus embarrassants que réellement convaincants, ni à l'autorité des grands hommes, ni à des considérations d'utilité : une notion fausse pouvant être utile. Par contre le libre penseur s'engage à ne pas user des objections tirées des irrégularités de la nature et du malheur des honnêtes gens ; on peut les réfuter facilement, l'une par un appel à une expérience plus complète de l'univers, inaccessible à la faiblesse humaine, l'autre parce qu'elle constitue une raison de croire en une vie future où justice se fera. Notons au passage que ces réfutations ne sont pas des preuves de l'existence de Dieu, mais qu'elles en présupposent une. Cf. Hume II, 445.

La preuve requise est la preuve « que réclame tout homme de bon sens en matière de fait, pour l'existence d'une réalité particulière. Par exemple on demanderait pourquoi je crois qu'il y a un roi de la Grande-Bretagne ? Je peux répondre que je l'ai vu. Ou un roi d'Espagne ? j'ai vu ceux qui l'ont vu. Mais ce Roi des Rois, je ne l'ai pas vu moi-même, je n'ai vu personne qui l'ait jamais vu. Certainement s'il y avait un Dieu, ce serait étrange qu'il soit resté sans témoin, que les hommes disputent encore de son existence et qu'il n'y en ait pas une preuve évidente, sensible, certaine ; sans recours à la philosophie ou à la métaphysique. Une matière de

fait ne se prouve pas par des notions, mais par des faits. C'est clair et cela convient tout à fait » II, p. 157-158. Cf. Hume II, 432.

Le libre-penseur Alciphron est amené à reconnaître l'existence des esprits animaux dont il ne connaît que les effets, à reconnaître de même manière l'existence de l'âme; ainsi nous ne connaissons certaines réalités, dont les autres esprits humains, que par leurs effets. Tout mouvement raisonnable admet pour cause une âme raisonnable. Les mouvements naturels, les productions naturelles prouvent l'existence d'une cause capable de les produire; et comme l'univers montre des traces certaines d'une unité de dessein, il faut les considérer comme l'effet d'une seule cause, d'un esprit infiniment sage et infiniment puissant. Dans la philosophie berkeleyenne, cette preuve possède une valeur particulière; les seules causes agissantes sont des esprits et nous ne les connaissons que par leurs effets, les idées qu'ils produisent en nous.

Une remarque d'Alciphron introduit la preuve spécifiquement berkeleyenne; le libre-penseur déclare qu'il n'est pas de preuve plus convaincante de l'existence d'une personne que sa parole. Par parole, on convient de désigner outre les sons de la voix « l'usage arbitraire de signes sensibles, sans ressemblance ni connexion nécessaire avec les choses signifiées ». II, 163. On écarte toute hypothèse invérifiable par les sens; celle d'un langage intérieur; celle d'instincts religieux, celle de suggestions spirituelles. Euphranor, le défenseur de la religion, expose alors la thèse berkeleyenne de la perception de la distance, indique que celle-ci n'est pas perçue par la vue, qu'elle est inférée d'après des signes sensibles qui n'ont avec elle aucune relation nécessaire. Les informations visuelles constituent un véritable langage que nous ne nous souvenons pas d'avoir appris, parce que Dieu nous le parle dès notre plus jeune enfance; nous ne le remarquons pas actuellement

parce qu'il est universel au contraire des autres langages et que nous négligeons habituellement les signes pour les choses signifiées. Nous devons donc conclure que Dieu est proche de chacun de nous, que c'est en lui que nous vivons. Ici Euphranor s'empresse de répudier toute parenté avec la thèse métaphysique de la Vision en Dieu; la preuve du Langage visuel est de l'ordre de la connaissance sensible. §§ 7-15.

87. La seconde partie du dialogue commence avec l'intervention de Lysiclès, un autre libre-penseur; elle traite de la nature de Dieu, Lysiclès, admettant l'existence de Dieu, mais affirmant que « le point capital est de fixer le sens du terme Dieu ». Les Epicuriens eux-mêmes accordaient l'existence des dieux; mais c'étaient des dieux indolents qui ne s'inquiétaient pas des affaires humaines. Hobbes reconnaissait un Dieu corporel; Spinoza tenait l'univers pour Dieu. Et cependant personne ne doute qu'ils étaient des libres-penseurs convaincus ». II, 178. Et Lysiclès de développer la thèse agnostique; les attributs science, sagesse et bonté ne peuvent être attribués à Dieu dans le sens ordinaire de ces termes; nous ne pourrions les concilier avec notre expérience; ces attributs ne sont donc pas intelligibles et nous restons en face du nom seul de Dieu. Cf. Hume, II, 441.

Un personnage chrétien du dialogue rappelle l'histoire de l'agnosticisme; comment les écrits attribués à Denys l'Aréopagite l'ont rendu célèbre; comment et dans quelle mesure Pic de la Mirandole, Thomas d'Aquin et Suarez l'ont soutenu. Il précise le sens du mot analogie, en indique l'origine mathématique et rapporte la distinction scolastique de l'analogie métaphorique et de l'analogie propre; c'est par analogie métaphorique que l'Écriture attribue à Dieu un doigt, un œil, une oreille; car les sens impliquent un défaut dans l'être. C'est par analogie propre qu'on peut parler de connaissance divine, « car dans la connaissance comme telle, il n'y a

pas de défaut. La connaissance, selon la signification formelle particulière du mot, peut être attribuée à Dieu proportionnellement, c'est-à-dire en conservant une proportion à l'infini nature de Dieu. Nous pouvons donc dire que, tout comme Dieu est infiniment au-dessus de l'homme, la connaissance de Dieu est infiniment au-dessus de la connaissance humaine et c'est ce que Cajetan appelle analogie propre *facta* ». II, 187. Cette doctrine de l'analogie est mécomprise de ceux qui déclarent que nous ne pouvons former une conception adéquate des attributs divins. Il n'y a qu'une différence de degré entre Dieu et les autres esprits.

La fin du quatrième dialogue examine les objections tirées de l'existence du mal; elle expose les raisons qui justifient l'institution d'un culte; elle n'apporte pas d'arguments originaux; ni d'ailleurs les trois derniers dialogues qui reviennent çà et là sur ces difficultés à l'occasion de la religion révélée.

L'ensemble de l'Alciphron ne fait donc que mettre à la portée d'un homme de sens commun, mais de jugement sain, les arguments habituels en faveur de l'anthropomorphisme et l'argument original du Langage visuel; mais ce n'est pas là une œuvre inutile; les arguments abstraits rebutent le grand public; l'Alciphron insiste avec raison sur la nécessité de poser le problème divin en termes facilement intelligibles et facilement vérifiables; Hume posera le problème de même manière et réclamera, lui aussi des preuves sensibles indubitables.

88. Les Principes de Berkeley avaient fait des perceptions sensibles un langage divin, de la nature une traduction partielle de la richesse divine. La Siris, sans rompre avec l'immatérialisme, insiste sur l'immanence de Dieu, s'inspire de thèses platoniciennes, et paraît s'approcher bien près du mysticisme. De cette évolution, il faut rendre responsables sans doute et le commerce plus complet avec les œuvres platoniciennes et mysti-

ques et la vivante charité de Berkeley qui s'était dépensée éperdument pour secourir les Irlandais de l'évêché de Cloyne. La *Siris* s'apparente aux rêveries panthéistes de la Renaissance; ou aux recherches cabalistiques d'un Robert Fludd, très en honneur en Angleterre un siècle plus tôt, ou tout au moins au platonisme d'un Cudworth. Elle n'a pas fourni à Hume l'idée maîtresse de son naturalisme qui est à l'opposé de ce panthéisme à tendance mystique, qui traduit le désir de la science expérimentale de s'en tenir aux grands faits naturels comme derniers principes de toute explication.

La *Siris* prétend dépasser ce mode d'explication qui est vain au regard de la métaphysique parce qu'il n'atteint pas les causes réelles. Les phénomènes généraux sont encore des apparences. La constitution de la science expérimentale nous permet toutefois de nous rendre compte de l'unité du monde; et nous conduit à la métaphysique; « nous ne pouvons faire même un seul pas dans l'explication des phénomènes sans admettre la présence immédiate et l'action immédiate d'un agent incorporel qui enchaîne, qui meut et qui dispose toutes choses selon telles règles et pour telles fins qu'il juge bonnes ». § 237.

D'où les anciennes doctrines de l'*anima mundi* et de l'hylozoïsme; les Pythagoriciens et Platoniciens, les Péripatéticiens et les Stoïciens, les Egyptiens avaient compris que l'unité du monde résultait de l'activité d'un principe animateur unique, intimement uni à la matière, et qui jouait à son égard le rôle de l'âme vis-à-vis du corps. Ce n'est pas là un athéisme certes, mais on ne peut accepter une doctrine qui donne de Dieu une idée si désavantageuse; l'âme d'un animal est douée de la connaissance sensible. Or « la sensation est une passion et les passions impliquent l'imperfection ». § 289. Dieu ne connaît rien par les sens; c'est une pure intelligence.

Les lois mécaniques qui constituent le cours régulier

de la Nature marquent donc par leur harmonie l'unité de dessein du Principe intelligent; celui-ci n'a d'ailleurs utilisé cette traduction mécanique de l'unité essentielle que par bienveillance pour les esprits créés, capables dès lors de prévoir l'apparition des phénomènes et de se gouverner sans difficulté. « L'Instrument n'est pas un aide pour le Créateur, c'est seulement un signe pour la créature ». § 261.

Le Créateur peut d'ailleurs se libérer de cette trame mécanique; il y a une Providence particulière qui s'exerce par intervention spéciale, tout comme notre volonté est capable de modifier notre activité corporelle. L'objection habituelle de l'existence du mal reparait pour être aussitôt chassée; c'est une suite des règles générales; l'ordre exige qu'il y ait des parties pires que d'autres; nous sommes dans la caverne de Platon et nous regardons les ombres; toutefois « quoique notre lumière soit faible et notre situation mauvaise, si nous faisons de l'une et de l'autre le meilleur usage, peut-être pouvons-nous apercevoir quelque chose ». § 263. Délaissions la connaissance sensible; confions-nous à l'intellect et à la raison qui sont des guides assurés; et Berkeley reprend des thèses du Platonisme et du Néoplatonisme; les sections 351 à 367, les dernières de la *Siris* exposent la doctrine plotinienne des trois hypostases qu'elles complètent d'opinions empruntées aux Anciens et aux Modernes; elles rapportent l'opinion de Cudworth sur la simplicité de l'Un, antérieur à l'Intellect ». Pourrons-nous dire que la première hypostase ou personne est *άνους* et *λόγος*, privée de conscience et de raison, tout à fait dénuée d'intelligence et d'entendement, sans introduire par là une sorte d'athéisme secret ? L'on peut répondre que quiconque reconnaît que le Monde a été fait et est gouverné par une Intelligence éternelle ne peut être accusé à bon droit d'athéisme. Or telle était l'opinion de ces anciens philosophes ». § 352; elles parlent d'une intuition parfaite des choses

divines, après Platon sans doute, mais sans la rejeter. « Et certes ce que dit ce philosophe dans son *Phèdre* de la région supra-céleste et de la Divinité qui y réside, n'est pas de nature à être goûté ou compris par des esprits vulgaires; c'est une Essence, réellement existante, objet du seul intellect, qui ne possède ni couleur, ni forme, ni aucune qualité tangible. C'est donc très justement qu'il pense que cette description doit paraître ridicule aux hommes esclaves de leur sens. Et de même la parfaite intuition des choses divines, qu'il suppose le privilège des âmes pures, éclairées d'une pure lumière, initiées, heureuses, libres et sans souillure, loin de ces corps dans lesquels nous sommes actuellement emprisonnés comme des huîtres. Mais, dans cette condition mortelle, nous devons utiliser de notre mieux ces échappées qui nous sont permises. Platon remarque dans son *Théétète* que tant que nous restons en repos, nous ne deviendrons jamais plus habiles; mais seulement si nous entrons dans la rivière, si nous la remontons et la descendons afin d'en découvrir les profondeurs et les bas-fonds. Si nous nous exerçons et si nous nous appliquons, nous pouvons même ici faire quelque découverte ». §§ 366-367.

Peut-être l'évolution de la pensée berkeleyenne est-elle plus apparente que réelle, peut-être même l'expression s'est-elle plus transformée que la pensée elle-même, on ne peut nier que l'anthropomorphisme de la *Siris* est bien différent de l'anthropomorphisme des *Principes*; celui-là sous-estime la connaissance sensible et l'*Alciphron* réclamait encore une preuve sensible de l'existence de Dieu; la *Siris* demande désormais la solution définitive du problème religieux à des vues fugitives de l'intellect, à une expérience supra-sensible qu'il faut vivre pour en apprécier la valeur.

*

* *

89. Il est temps d'arrêter cette revue déjà trop longue, et pourtant nécessaire pour donner quelque idée de la pullulation des écrits polémiques à cette époque et pour préciser les doctrines essentielles des controversistes.

On peut désormais imaginer avec une certaine ressemblance ce qu'étaient les notes et réflexions consignées par Hume sur son cahier de jeunesse.

Il y avait sans nul doute de nombreuses remarques de détail, analogues à celles qui nous ont été conservées et que Burton a publiées (I, 132 sqq); on ne peut les reconstituer entièrement; mais il n'y a pas d'impertinence à penser qu'y étaient notées, entre autres, les oppositions et les ressemblances soulignées au cours de ce chapitre. Toutefois s'il est licite d'expliquer dans une certaine mesure la philosophie de Hume par ses rapports aux doctrines antérieures, il ne faut pas pousser à l'extrême et faire de cette philosophie une manière de mosaïque faite d'emprunts étrangers; on serait amené à refuser l'originalité à tous les penseurs, qui se forment nécessairement par l'étude des doctrines en renom à leur époque; ce ne sont même pas certains problèmes qui s'imposent à une époque déterminée, mais encore une certaine manière de poser les problèmes; la personnalité d'un philosophe se révèle dans la manière dont il systématise les diverses questions, dans l'idée directrice qui donne toute leur valeur aux solutions particulières; c'est cette vision d'ensemble qu'il va falloir retrouver chez Hume, cette conception essentielle qu'un véritable philosophe souvent vit et utilise sans la connaître pleinement, sans laquelle un écrivain n'est qu'un très habile homme, qu'un mosaïste expert et séduisant.

Et peut être déjà est-il possible de pressentir cette conception. Orthodoxes et déistes s'appuient, les uns et

les autres, sur la raison et cependant ils ne peuvent se mettre d'accord; le camp des déistes est lui-même partagé en deux groupes : l'un d'allure plus scientifique où se trouve Toland, l'autre plus préoccupé de la morale comme Shaftesbury. Cette opposition s'explique par l'ambiguïté du mot raison. Certains, séduits par les progrès de la science expérimentale, tiennent la raison pour la faculté qui ordonne les faits et les groupes sous quelques lois très générales; épris de rigueur et de précision, ils considèrent le monde comme une machine régie par des lois nécessaires, pour la plupart encore inconnues, mais essentiellement intelligibles; pour ceux-ci, un Toland ou un Collins, la raison, c'est l'esprit scientifique. D'autres jugent également que les phénomènes sont réglés par la mathématique, mais ils estiment, comme Leibniz, que c'est par une mathématique divine qui a tout coordonné pour le mieux et n'a rien laissé au hasard; ce sont des esprits profondément religieux qui jugent de la bonté divine par la rigueur des lois physiques. La raison, c'est ici le sentiment d'une harmonie fondée sur des rapports intelligibles; Derham est de ce groupe; et Shaftesbury également, bien qu'il se préoccupe peu du détail des phénomènes. Viennent enfin les moralistes pour qui la raison est la faculté législatrice par excellence dans l'ordre de la pratique comme dans l'ordre de la spéculation. Clarke, Wollaston, Butler voisinent maintenant avec Tindal; la raison, ce mot désigne tout ensemble l'intelligence scientifique et les sentiments supérieurs; en ce sens la raison ne diffère pas du bon sens bourgeois; c'est une faculté d'appréciation qui tient compte d'impondérables autant que des rapports rigoureux.

Ces trois groupes ne sont d'ailleurs pas franchement délimités; ils tiennent l'un à l'autre par des formes de transition et ne se distinguent que par leurs formes les plus nettes. Les scientifiques interdisent à la raison de dépasser la science et le mécanisme phénoménal; les

moralistes proclament que la réalité est essentiellement rationnelle et bonne et, comme Tindal, nous convient au conseil de Dieu où ils ont leurs petites entrées; les penseurs intermédiaires, entraînés par leur moralisme et retenus par leur bon sens et leur respect religieux, finissent par se décider pour un anthropomorphisme inconsistent qui, pour peu qu'on le presse, s'échappe vers un agnosticisme plus ou moins complet. Ces trois tendances essentielles sont symbolisées dans les Dialogues sur la religion naturelle par Philon, Cléanthe et Déméa : ces personnages ne sont pas des portraits de certains philosophes contemporains de Hume; ce sont des types, plus simples et plus cohérents, plus logiques que les philosophes auxquels ils empruntent leurs traits.

Mais peut-être on accusera de confusion cette classification où, côte à côte dans le même groupe sont rangés des déistes et des théologiens. C'est qu'il n'y a pas d'opposition franche entre les uns et les autres et que parfois il y a plus de différence entre deux déistes ou deux théologiens qu'entre un déiste et un théologien. Wollaston, par exemple, peut être indifféremment classé comme théiste, comme un déiste modéré par conséquent, ou comme un théologien orthodoxe : il s'est surtout préoccupé d'établir la religion naturelle; mais ce prêtre retiré du monde n'est pas hostile à la religion révélée et il s'inspire de Samuel Clarke qui, malgré son arianisme, est un ecclésiastique réputé. Or Herbert de Cherbury, Shaftesbury, Tindal défendent avec autant d'ardeur les dogmes de la religion naturelle et, par là, ils se distinguent de Toland qui s'en inquiète très peu. D'autre part des différences doctrinales très nettes séparent l'un de l'autre ces trois déistes; les cinq « notions communes » d'Herbert, cf. § 28, sont encore acceptées de Tindal; mais Shaftesbury rejette la cinquième, l'affirmation d'une vie future avec rétribution, Tindal, rationaliste éperdu, s'oppose à la fois au mystique Herbert et à l'enthousiaste Shaftesbury, Collins

fait de l'exégèse et de l'analyse psychologique; Woolston, de l'exégèse aussi; mais c'est un exalté et un fanatique. On ne peut pas chercher le principe d'unité du mouvement déiste dans le souci essentiel de critique; les théologiens, orthodoxes et dissidents, ont la même préoccupation et c'est l'esprit même du protestantisme que de tout soumettre à l'examen individuel; Collins est fondé à se dire le successeur de l'évêque Taylor et de l'archevêque Tillotson. Il faut ajouter encore qu'il y a parfois autant et même plus de froideur religieuse chez les prêtres que chez les déistes : le doyen Swift a moins le sens du divin que Shaftesbury; c'est une carrière que la prêtrise. On ne peut trouver qu'une seule cause d'opposition entre déistes et théologiens; tous les déistes s'accordent à rejeter l'empire du clergé sur les esprits; ils communient dans la même antipathie. Et encore c'est pour des raisons bien différentes que les uns et les autres éprouvent ce sentiment : Shaftesbury est un seigneur whig en lutte, comme les autres whigs, contre la Haute Eglise; Toland est un « enfant perdu », un controversiste inquiet, un bohème impatient de toute autorité. Aussi n'y a-t-il pas, à proprement parler, d'école déiste, mais seulement un mouvement déiste.

Bref si l'on s'en tient à la spéculation pure, on constate qu'une ambigüité fondamentale est au centre de toutes ces controverses religieuses; les polémistes emploient le même mot et ils ne lui donnent pas le même sens; ils s'attardent en d'éternelles discussions, stériles parce que verbales. Il faut reprendre le problème dès le début, définir la raison humaine et en délimiter le domaine. Tel est le dessein de Hume dans son *Traité de la nature humaine*.

CHAPITRE II

Les thèses essentielles de la philosophie religieuse de Hume

90. Le but avoué des efforts philosophiques de Hume est de constituer une science expérimentale de la nature humaine, d'appliquer la méthode de Bacon à l'étude de l'esprit humain; la science de l'homme est en effet la science capitale dont dépendent toutes les autres sciences, même en un certain sens les mathématiques, la philosophie naturelle et la religion naturelle, « puisqu'elles relèvent de la connaissance humaine et que ce sont les forces et les facultés humaines qui en jugent ». I, 306. En s'établissant ainsi au centre des perspectives humaines, le philosophe rejette les anciennes méthodes qui l'attardaient en des détails et des minuties, égaraient son esprit et le laissaient prisonnier des préjugés les plus généraux.

C'est tout particulièrement dans le domaine de la religion naturelle que le philosophe pourra marquer des progrès importants, « attendu qu'elle ne se contente pas de nous instruire de la nature des pouvoirs supérieurs, mais étend ses regards jusqu'à leurs dispositions envers nous et nos devoirs envers eux, en sorte que nous sommes nous-mêmes non seulement les êtres qui raisonnons, mais encore l'un des objets sur lesquels nous raisonnons ». I, 307. Autrement dit la science de l'esprit humain nous permet de décider des difficultés de la religion naturelle, parce qu'il y a tout ensemble du divin et de l'humain dans la religion, et peut-être même plus d'humain que de divin.

Hume ne s'est pas fait faute d'appliquer dans le *Traité* et dans les *Essais*, les conclusions générales de sa théorie de la connaissance à la religion naturelle; et un lecteur non prévenu remarque bien vite combien le philosophe écossais se préoccupe de ces problèmes;

faut-il un exemple de jugement d'existence ? Hume étudie l'existence de Dieu : « dans cette proposition : Dieu est, ou, en vérité, dans toute autre ayant trait à l'existence, l'idée d'existence n'est pas une idée distincte unie par nous à celle de l'objet... ». I, 396 n. Étudie-t-on les causes de la croyance, l'analyse porte sur les cérémonies catholiques ou sur la vénération des reliques, I, 400-401 et IV, 44-45. On pourrait multiplier les citations; il est cependant inutile de le faire ici; toute la suite de ce travail montrera que Hume s'est préoccupé tout spécialement du problème religieux; à cette orientation de pensée, deux causes peuvent être assignées; l'une particulière à Hume que les pages précédentes ont tenté de montrer dans toute sa valeur; au moment où Hume étudie, la mode est aux controverses religieuses; l'autre générale : le problème religieux est en définitive le seul problème philosophique; et la solution que nous y apportons décide de toutes les autres solutions particulières.

Sans doute objectera-t-on à cette interprétation de la philosophie de Hume l'aveu de ce philosophe en tête de son *Traité* et la forme même de ce *Traité*, qu'il faut parfois remanier pour présenter l'œuvre de Hume sous son vrai jour. L'objection, bien que spécieuse, est irrecevable. Hume est décidé à trouver une solution impartiale du problème religieux; pour ne pas se laisser entraîner par l'esprit de parti, il choisit d'étudier méthodiquement les démarches de la pensée humaine; il pense arriver par là à l'objectivité.

Hume d'ailleurs ne fait que prendre la suite de ses prédécesseurs; Berkeley s'est engagé de même dans la composition du *Traité* sur les Principes de la connaissance humaine pour combattre le scepticisme et l'athéisme, § 83; l'enthousiaste Shaftesbury proclame lui aussi l'importance d'une connaissance précise de la nature humaine pour la constitution de toutes les disciplines particulières § 29. Et Hume est bien fondé à se récla-

mer comme il le fait de Locke, de Mandeville, d'Hutcheson et de Butler dont les analyses ont établi certaines vérités.

91. Quelle que soit la valeur des résultats obtenus par ces analystes, on peut faire mieux si l'on suit avec rigueur la méthode expérimentale de Bacon; les progrès réalisés par la physique, la chimie et les sciences naturelles en sont une preuve certaine.

Avant tout il faut rejeter tout préjugé, qu'il nous soit personnel, ou qu'il règne dans la société, lettre à Hutcheson, 17 septembre 1739; il faut atteindre à l'impartialité et à l'objectivité, il faut réaliser l'état d'âme du savant. Le philosophe ne doit pas, par exemple rejeter une opinion pour ses conséquences fâcheuses en morale ou en religion; il ne doit pas se laisser séduire par les fantaisies de l'imagination; c'est au bon sens, c'est-à-dire à l'esprit critique qu'il doit recourir; il ne doit pas chercher à plaire; il doit découvrir la réalité.

L'observation et l'expérience seront les procédés de la méthode puisque l'on doit étudier des choses de fait; la comparaison des idées les unes avec les autres, telle qu'elle se pratique dans les sciences abstraites se fait absolument inopérante. L'emploi de l'expérience est ici d'une grande délicatesse : alors qu'en physique, on peut tirer une conclusion valable d'une expérience artificiellement instituée, on ne peut le faire légitimement quand on étudie l'esprit humain : une situation complètement nouvelle et parfaitement déterminée ne peut être créée. L'observation peut suffire, si on la conduit avec précaution. « Nous devons donc, en cette science, glaner nos expériences par une circonspecte observation de la vie humaine et les prendre telles qu'elles apparaissent selon le cours ordinaire du monde, dans la conduite des hommes en compagnie, parmi leurs affaires et leurs plaisirs. Quand des expériences de ce genre sont judicieusement rassemblées et comparées, nous pouvons espérer fonder sur elles une science qui ne sera pas inférieure en certitude et qui sera bien.

supérieure en utilité à toute autre relevant de l'humaine compréhension ». I, 310. C'est donc une science de la vie quotidienne, de la vie sociale et de la vie pratique, que Hume va tenter d'établir, une science qui jurera avec les traditions philosophiques reçues jusqu'alors, qui rejettera les opinions étranges si souvent acceptées par les philosophes antérieurs en raison de leur étrangeté même, I, 334, qui se révélera très voisine des sentiments du vulgaire à un scrutateur attentif, I, 509, qui ne sombrera pas dans des recherches abstruses où l'entendement s'égare.

Cette science, comme toutes les autres, ne peut apporter la connaissance des qualités primitives de la nature; elle ne veut pas être un savoir achevé comme la métaphysique d'Aristote; elle ramène les phénomènes particuliers à quelques principes généraux; elle ne tente pas de passer outre, elle se contente de rechercher dans l'expérience des principes aussi compréhensifs que possible et d'expliquer les phénomènes par les causes les plus simples et les moins nombreuses; elle utilise les analogies, manifestes et cachées et construit une interprétation satisfaisante de la réalité. Elle se souvient toutefois que cette interprétation est hypothétique et réclame le contrôle incessant de la réalité, des faits eux-mêmes.

92. La méthode expérimentale use quelques principes essentiels. Le principe d'économie est de première importance; il exprimait pour Leibnitz la simplicité des voies du Créateur et nombre des contemporains de Hume le comprennent encore de cette manière, comme un principe métaphysique; pour Hume ce n'est plus qu'un principe logique qui commande impérieusement de réduire le nombre des qualités et des faits primitifs. Les lois qui règlent la justice et la propriété sont trop nombreuses pour être toutes originales : elles se modifient sous la pression de lois humaines; elles résultent du jeu d'un petit nombre de sentiments

primitifs, II, 295; le classement des livres d'une bibliothèque, l'ordonnance d'un meuble de salon, l'institution de l'ordre social s'expliquent par le même amour de l'ordre et de l'uniformité. II, 275. Reconnaître partout des instincts originaux « n'est pas conforme aux maximes usuelles qui conduisent la nature; peu de principes y produisent toute cette diversité que nous observons dans l'univers et où toute chose est produite de la manière la plus facile et la plus simple ». II, 249. Ce principe d'économie agit à la manière d'un ferment intellectuel, il élimine les solutions paresseuses, et toutes les vertus occultes; il invite à l'analyse critique qui retrouve sous la complexité apparente quelques causes simples et universelles.

Presque aussi important est celui-ci : une conclusion ne peut dépasser ses principes; non pas que Hume refuse d'accorder au raisonnement son caractère constructif, il admet au contraire que le raisonnement expérimental construit le futur avec le passé et que l'imagination, la grande maîtresse de l'esprit, est caractérisée par une tendance invincible à reporter le passé dans l'avenir. Il refuse seulement ce qu'après Aristote on pourrait appeler un passage de genre à genre; le raisonnement se fonde sur l'expérience passée et ne permet pas de la dépasser; nul objet ne peut donc nous fournir une conclusion qui le dépasse. Tant que nous demeurons dans les limites humaines, nous pouvons conclure avec légitimité, mais nous ne devons pas laisser l'imagination user abusivement de l'analogie; ne la laissons pas transporter telle quelle une situation humaine dans un monde différent. Ce deuxième précepte est constamment utilisé dans les discussions sur la religion naturelle.

Il faut encore citer le principe tout baconien d'utiliser une table de degrés; pour confirmer une hypothèse, il est bon de chercher des phénomènes analogues à ceux que l'hypothèse explique et que l'on puisse également expliquer par cette même hypothèse modifiée

en quelques circonstances convenablement choisies. « C'est un fait très heureux pour nos recherches philosophiques que de rencontrer les mêmes phénomènes diversifiés par une variété de circonstances et de découvrir ce qui leur est commun : c'est la meilleure assurance que nous puissions avoir de la vérité d'une hypothèse que nous avons utilisée pour les expliquer ». II, 346. Aussi Hume demande à l'étude des animaux la confirmation de ses hypothèses sur la nature de l'entendement et sur ses opérations, comme de celles sur le jeu des sentiments humains.

Dès maintenant on peut prévoir que la philosophie de Hume ne peut s'orienter vers des conclusions finalistes et morales, la méthode exprimant sans nul doute les dispositions essentielles de toute philosophie et se constituant peu à peu par les démarches mêmes de la pensée.

PREMIÈRE PARTIE.

La théorie de la connaissance

93. Toute connaissance vient des perceptions qui selon leur mode d'apparition dans l'esprit s'appellent impressions ou idées, les perceptions pouvant être d'ailleurs simples ou complexes.

Les impressions sont les perceptions originelles, qu'elles soient fournies par la sensation ou la réflexion. Les impressions de sensation naissent dans l'esprit de causes inconnues bien qu'elles soutiennent un rapport très manifeste avec les modifications des nerfs; le philosophe s'inquiète peu de cette obscurité liminaire; il s'intéresse à la seule vie de l'esprit et tient les impressions pour les connaissances originelles; les apparences sensibles suffisent pour la conduite de la vie; elles suffisent aussi à la philosophie expérimentale. Celle-ci ne déborde la vie pratique que par son souci de nous armer contre les erreurs de la connaissance

sensible en en précisant le mécanisme; elle montre par exemple que nous égalons nos impressions aux objets même si elles en sont des images disproportionnées; ou bien que l'imagination objective indûment des états subjectifs, les qualités sensibles et jusqu'à des sentiments chez les enfants, les poètes et les philosophes péripatéticiens. Les impressions de réflexion sont nos passions, nos désirs et nos aversions, nos émotions, toutes les manifestations de notre vie intime.

Aux impressions correspondent les idées qui en diffèrent, non pas en nature, mais en degré seulement, car elles sont leurs images : on ne peut découvrir des idées indépendantes d'impressions. « Un aveugle ne peut se faire aucune idée des couleurs, un sourd aucune idée des sons ». Essais, IV, 15. Dans toutes les idées simples, il n'y a qu'une seule espèce d'exceptions, celle des nuances colorées nouvelles, dont la place est cependant comme marquée à l'avance entre les deux nuances voisines de la gamme colorée; c'est d'ailleurs un cas tout à fait particulier et que Hume peut-être aurait pu ramener expressément au procédé très général de constitution des idées complexes. Les idées sont donc comme les calques des impressions sensibles, ou encore, car il peut y avoir des idées secondaires, des idées d'idées, elles correspondent à des impressions de réflexion dans lesquelles l'esprit prend conscience de ses idées.

Entre les idées et les impressions, il n'y a qu'une différence de degré; celles-ci sont habituellement plus vives, celles-là ne parvenant à ce degré supérieur de vivacité que dans quelques cas exceptionnels, dans le sommeil, la fièvre ou la folie. L'expression « différence de vivacité » n'exprime pas avec précision la distinction réelle entre l'impression et l'idée; c'est surtout une expression rapide et commode. Il faudrait dire plutôt que nous les sentons différemment : que les impressions l'emportent par leur intensité de vie et qu'elles pèsent davantage sur l'esprit. Mais leur con-

tenu représentatif est identique; entre une impression et l'idée correspondante, il n'y a qu'une différence de degré.

On peut toutefois attribuer aux idées complexes une certaine indépendance vis-à-vis des impressions complexes tandis qu'on ne le peut pour les idées simples; celles-ci n'admettent ni division ni séparation et on ne peut les expliquer que par leur correspondance aux impressions; l'esprit les distingue facilement avec un peu d'exercice : « tous les objets (c'est-à-dire toutes les impressions dans le cas d'une correspondance adéquate entre l'objet et l'impression, ce que Hume accorde) différents sont discernables et tous les objets discernables sont séparables pour la pensée et l'imagination. Et nous pouvons ajouter ici que ces propositions sont également vraies à l'inverse : tous les objets séparables sont aussi discernables et tous les objets discernables sont aussi différents ». I, 326. Les diverses impressions simples qui composent une perception complexe sont donc distinguées et séparées par l'esprit qui peut les utiliser pour de nouvelles créations complexes. Tout le pouvoir de l'esprit consiste même en une faculté de désagréger, puis de combiner, de transposer ou d'accroître ou de diminuer les matériaux venus de l'expérience sans jamais en altérer la nature. « Quand nous pensons à une montagne d'or, nous ne faisons que réunir deux idées capables de s'accorder, celle d'or et celle de montagne qui nous étaient déjà familières ». IV, 14. Beaucoup d'idées complexes résultent de l'activité de l'esprit et n'ont pas d'impression correspondante. « Je puis m'imaginer une ville telle que la Nouvelle Jérusalem dont les pavés sont d'or et les murs de rubis quoique je n'en aie jamais vu de telle ». I, 313. Inversement d'ailleurs beaucoup d'impressions complexes ne sont pas doublées d'idées complexes en parfaite correspondance avec elles. « J'ai vu Paris, mais affirmerai-je que je puis me former de cette ville une idée qui en représente parfaitement

toutes les rues et toutes les maisons, selon leurs proportions justes et véritables ? ». Ibid. Nous devons donc examiner avec soin les idées complexes que nous voudrions utiliser et vérifier avec soin si elles représentent parfaitement les impressions complexes correspondantes ou même si elles ne sont pas de pure fantaisie. Cet examen et cette analyse seront facilités parce que des idées ne s'unissent pas entièrement entre elles comme le font les sentiments et qu'elles possèdent l'une envers l'autre comme une sorte d'im-pénétrabilité. Il ne peut y avoir en effet de fusion réelle entre des qualités sensibles différentes, car pour répéter encore une remarque devenue banale, Hume s'est intéressé particulièrement au ton, au contenu représentatif de la pensée et il lui a assuré une constance et une indépendance toutes particulières vis-à-vis de l'esprit et du jugement actif. L'idée reproduit telle quelle l'impression et l'on doit encore ajouter, toutes les fois que la perception a été normale, l'impression représente exactement l'objet ou même peut-être se confond-elle avec lui, puisque l'esprit ne peut rien atteindre qui lui soit réellement étranger, comme le juge Hume en disciple de Berkeley. Cette constance du ton représentatif va assurer une correspondance parfaite entre la pensée et la réalité et le philosophe pourra conclure valablement de l'une à l'autre. Nulle proposition n'est intelligible ou non contradictoire relativement aux objets qui ne le soit par rapport aux perceptions; inversement tout ce que l'esprit conçoit clairement enferme l'idée d'existence possible; rien de ce que nous imaginons n'est absolument impossible. Nous retrouverons dans les discussions suivantes toutes ces règles de la perception.

94. Le « perceptionnisme » de Hume élimine sans retour l'hypothèse des idées innées. Longtemps d'ailleurs la question est demeurée obscure par la faute même de Locke qui a conservé le langage des philosophes d'école. Il faut avant tout préciser la significa-

tion du terme « inné ». Entend-on par là ce qui est naturel, l'oppose-t-on à ce qui est peu commun, ou à ce qui est artificiel ou même à ce qui est miraculeux, alors toutes nos idées et toutes nos impressions sont également innées. Par contre « si l'on entend par inné ce qui est contemporain de notre naissance, la discussion paraît vaine; vaut-il la peine de rechercher à quel moment la pensée commence, si c'est avant, après ou au moment même de la naissance ». IV, 17. Si enfin l'on entend par inné ce qui est primitif, ce qui n'est pas la copie d'aucune perception antérieure, nous pouvons affirmer que toutes nos impressions sont innées et qu'aucune de nos idées ne l'est.

Il faut aussi définir le mot idée. « Locke et les autres semblent avoir pris généralement le mot idée dans un sens très vague; désignant par là toutes nos perceptions, aussi bien nos sensations et nos passions que nos pensées. Et si on l'entend ainsi, je voudrais bien savoir ce que peut signifier l'affirmation que l'amour de soi, le ressentiment des injures ou la passion sexuelle ne sont pas innés ? ». IV, 17. Cette innéité des sentiments ne peut être que virtualité; Hume considère en effet l'orgueil et la haine comme des sentiments simples et originaux, mais aussi comme des sentiments indirects qui ne naissent pas immédiatement de l'expérience du bien et du mal, du plaisir et de peine, et requièrent comme conditions nécessaires la perception de certaines qualités et de certaines relations. Et dans le même sens on pourrait dire qu'est innée dans l'esprit la tendance de l'imagination à transposer et à composer les idées simples pour en former de nouvelles idées complexes. Parler d'innéité en ce sens, c'est dire que l'esprit humain possède une telle structure naturelle que dans des conditions expérimentales données il doit ressentir de la haine ou de l'amour, ou former telles pensées particulières, instituer par exemple un rapport de causalité nécessaire entre phénomènes; ce n'est soutenir en aucune manière

que l'esprit humain dispose d'une source de connaissances explicites autres que les perceptions. Si l'esprit humain est naturellement apte à utiliser d'une manière déterminée les matériaux qui viennent des perceptions, il ne peut tirer de son propre fonds aucune donnée représentative, aucune information matérielle.

Et Hume semble ici épouser les raisons qui déjà avaient fait rejeter à Locke la théorie des idées innées; or tout récemment M^r S. P. Lamprecht, *Phil. Review*, mars 1927, a montré que toute cette lutte est dirigée non pas contre Descartes ni contre la scolastique mais contre les Platoniciens de Cambridge dont la doctrine n'était pas très différente de celle des Quakers; si Locke rejette l'innéisme, c'est pour des raisons tirées de la morale et de la religion, c'est qu'il récuse la validité du sentiment subjectif de conviction comme méthode d'information. Hume lui aussi refuse toute créance à la conviction subjective; lui aussi il rejette de la religion toute notion indépendante de l'expérience, bien qu'au rebours de Locke il ne s'en remette pas sur ce point à la certitude démonstrative.

95. Hume prend également position dans la querelle des idées abstraites où il adopte le nominalisme berkeleyen qu'il considère comme « l'une des plus grandes et des plus précieuses découvertes qui aient faites pendant les dernières années de la république des lettres ». Une idée générale est une idée particulière unie à un certain mot qui lui donne une signification plus étendue et en fait un instrument de rappel des particuliers analogues. Les réflexions ci-après confirment cette opinion. Il n'y a pas de notions de quantité ou de qualité sans une notion précise des degrés de chacune; les circonstances dont nous faisons abstraction dans les idées générales ne peuvent se séparer de celles que nous tenons pour parties essentielles de ces idées; une ligne a tel degré précis de longueur; une qualité est tel degré précis de cette qualité. Il ne peut en être autrement; toute idée est la copie d'une impression et

c'est une vérité reconnue, c'est un principe reçu que tout dans la nature est en fait individuel, que toute impression et toute idée correspondante sont particulières. Toutefois l'idée abstraite correspond à un état d'âme particulier; il y a dans l'esprit en raison même de sa limitation une notion imparfaite de tous les degrés possibles de quantité ou de qualité, qui suffit cependant à tous les besoins de la vie courante, de la conversation et même de la réflexion. Entre des objets ou idées simples on peut trouver quelque ressemblance ni distincte ni séparable des caractères disparates; il en est ainsi pour le bleu et le vert. On leur applique un nom commun qui éveille à la fois l'idée de l'un de ces objets et l'habitude acquise lors de leur examen; tant que celle-ci n'est pas acquise définitivement, l'esprit peut parcourir plusieurs des idées particulières pour se faire comprendre à lui-même ce qu'il veut dire et pour délimiter la collection qu'il a dessein d'exprimer par le terme général. L'habitude est d'ailleurs rarement parfaite parce que nous ne pouvons pas épuiser les idées particulières semblables.

La formation de cette habitude n'est pas dans l'esprit un phénomène singulier : il en est d'autres analogues. Ainsi nous n'avons pas d'idée adéquate d'un grand nombre, mais nous avons le pouvoir de la produire par l'idée adéquate que l'esprit a des décimales; c'est-à-dire, en langage contemporain, nous nous contentons le plus souvent d'une représentation très imprecise des grands nombres et, si nous voulons obtenir une idée précise, nous devons reconstruire le nombre en appliquant à un cas particulier les règles générales du calcul arithmétique.

De même quand nous avons appris par cœur un discours, des vers, si l'on en prononce devant nous le ou les premiers mots, aussitôt nous sentons se réveiller en nous l'habitude de réciter par ordre tout l'ensemble; le cas est ici tout à fait comparable à celui de l'idée générale; un seul mot a réveillé toute une habitude.

D'autre part, nous ne pensons pas toujours de manière distincte et des mots tels que ceux de gouvernement, église, n'éveillent pas en notre esprit les idées simples dont se composent les idées complexes correspondantes. La répugnance qui existe entre nos idées se transmet peu à peu aux mots si bien qu'immédiatement nous avons le sentiment de l'opposition qui nous interdit d'unir ceux-ci dans certains cas; nous constituons nos phrases sans avoir égard aux idées.

Ajoutons encore, pour expliquer la puissance de cette habitude, que des idées désignées par un terme général sont des idées semblables et que la ressemblance est la relation qui agit avec la plus grande intensité sur l'imagination et la pousse même jusqu'à l'identification des semblables.

Cette même relation de ressemblance est assez puissante pour nous porter à établir des distinctions de raison qui séparent en pensée ce qui n'est pas séparable en fait; c'est par elle que nous distinguons la figure du corps figuré, le mouvement du corps en mouvement; nous envisageons alors les réalités sous des aspects différents selon les ressemblances dont elles sont susceptibles; nous accompagnons alors nos idées d'une réflexion que nous ne remarquons plus par habitude.

96. La formation des idées générales et l'établissement des distinctions de raison nous ont révélé la puissance maîtresse de l'esprit, l'imagination. C'est d'ailleurs à bien considérer la pensée de Hume, la seule faculté de l'esprit, c'est la puissance même de l'esprit. On l'oppose à la mémoire ou à la raison : Dans le premier cas, on a égard à la faiblesse et à la langueur de ses idées ainsi qu'à sa liberté dans l'ordre de présentation des idées; or ce ne sont pas des différences tranchées; l'imagination vive contrefait la mémoire; les menteurs finissent par se prendre eux-mêmes à leurs mensonges et à les tenir pour des vérités. Dans le deuxième, le mot imagination désigne la même fa-

culté que le mot raison ou le mot entendement en excluant toutefois les raisonnements démonstratifs et probables. Quand cette faculté s'exerce sans discernement et qu'elle s'attache à des probabilités très faciles, elle s'appelle imagination; quand on passe par un accroissement progressif de ces faibles probabilités à la connaissance complète, quand on fait preuve de plus de rigueur et de méthode, on accède à la raison; mais celle-ci ou l'entendement ne sont rien d'autre que les propriétés générales et les plus stables de l'imagination.

Essentiellement l'imagination est tendance à continuer un progrès de pensée esquissé sous l'action de l'expérience; elle est puissance d'unification et de systématisation; elle introduit dans le monde intérieur plus de régularité que nous n'en constatons. L'expérience nous fait connaître des quantités à peu près égales; l'imagination parvient à l'idée d'égalité absolue; l'expérience nous apprend que l'usage du microscope ou du télescope nous permet d'atteindre à un minimum antérieurement imperceptible; l'imagination postule l'infinie divisibilité de l'espace. L'imagination est à l'origine de notre croyance en l'existence continue de corps indépendants de nos perceptions; elle est responsable de l'erreur métaphysique d'une union intime de l'esprit et du corps matériel, entre lesquels elle a constaté des rapports de causalité; elle est encore responsable de l'erreur des moralistes qui ont voulu instituer une morale rationnelle, parce qu'entraînés par une analogie trompeuse, ils n'ont pas vu de distinction précise entre des perceptions et les sentiments moraux, généralement doux et paisibles; elle a établi la possession constante comme l'un des fondements de la propriété parce qu'elle nous familiarise avec les objets dont nous nous servons et nous les fait préférer à d'autres; elle explique encore notre loyalisme envers un gouvernement tyrannique. Elle nous conduit toujours par une gradation insensible dont les termes sont

si voisins que nous en devenons incapables de marquer une limite avec précision; elle est particulièrement puissante lorsqu'elle nous porte à identifier les semblables, elle utilise alors une double association, une association par ressemblance entre les idées semblables et une association de dispositions d'esprit; l'esprit en effet pour connaître des semblables adopte et conserve un certain temps à peu près la même attitude et parce qu'il ne sent pas de différence entre les moments successifs pendant lesquels il persévère dans cette attitude, il ne marque pas de distinction entre les qualités semblables qu'il considère alors.

Et ici nous saisissons à l'œuvre un autre aspect de l'imagination; elle est tendance à l'extériorisation, à l'objectivation de nos sentiments; c'est elle qui transporte dans les phénomènes la nécessité des relations causales; c'est elle qui projette à l'extérieur comme des fantômes nos qualités sensibles, qui nous fait voir les corps de manière pittoresque.

Bref, l'imagination est le principe de toute vie mentale, et elle est une faculté véritablement magique, aussi bien dans ses manifestations les moins élevées et les moins originales que dans ses manifestations les plus hautes et les plus vives qui constituent le génie.

97. L'activité de l'imagination se systématise selon certains principes; les uns sont changeants, faibles et irréguliers : ce sont de véritables fantaisies, des caprices de l'imagination qui varient avec chaque individu ou chaque groupe d'individus; une opposition convenable, un contraste peuvent les renverser. De cette nature étaient les notions philosophiques propres aux péripatéticiens, la substance, la matière première, les qualités occultes, sympathies ou antipathies. Ces principes variables ne sont ni nécessaires, ni même utiles à la vie courante; ils ne trouvent place que dans les esprits faibles ou dans les esprits prévenus. De pareils principes naissent sans cesse : il est toutefois facile de les détruire.

Les autres sont permanents, irrésistibles et universels; il sont « les fondements de toutes nos pensées et de toutes nos actions; en sorte que, s'ils disparaissaient, la nature humaine devrait forcément périr et s'effondrer sur le champ ». I, 511. C'est à leur action qu'est due la correspondance entre les diverses langues humaines, entre celles-là même entre lesquelles on ne peut soupçonner d'influence directe, « preuve certaine que les idées simples comprises dans ces idées complexes étaient reliées entre elles par quelque principe universel dont l'influence s'est exercée sur toute l'humanité ». IV, 18.

Dans toutes les manifestations de la pensée, jusque dans les plus fantasques et les plus capricieuses comme les songes, on retrouve un principe de liaison. De tout temps les philosophes l'ont discerné et ils ont tenté de distinguer et de classer les principes d'association; pour Hume, il en est trois, la ressemblance, la contiguïté dans le temps ou dans l'espace, la causalité. Le contraste ne lui paraît pas un principe original; il n'est qu'une combinaison de la causalité et de la ressemblance. « Lorsque deux objets sont contraires, l'un est détruit par l'autre; qu'est-ce à dire sinon que la cause de l'annihilation d'un objet et l'idée de cette annihilation impliquent l'idée de son existence antérieure ». IV, 19, note.

Ces trois principes ne commandent pas toujours dans l'esprit; car la pensée est très irrégulière; « elle peut sauter des cieux à la terre, d'une extrémité de la création à l'autre, sans aucune méthode ni aucun ordre certain ». I, 393. Les principes variables peuvent momentanément prédominer, de telle sorte que les trois causes générales ne sont ni les seules causes, ni des causes infaillibles d'association. Les principes généraux n'ont pas tous trois la même puissance; la liaison causale est de beaucoup la plus forte et la plus répandue; et même l'une des formes de cette liaison causale est particulièrement privilégiée, c'est l'association

de l'idée et du mot correspondant, la liaison causale n'étant en effet que le résultat de l'expérience répétée d'une conjonction entre deux objets (§ 116). Ces trois principes se secondent l'un l'autre.

De même des associations de nature différente peuvent se renforcer; la liaison des idées devient extrêmement puissante lorsqu'elle se double d'une association d'impressions, lorsqu'il y a tout ensemble association intellectuelle et association affective. Les idées, même associées, demeurent toujours intérieures les unes aux autres et comme étrangères; les sentiments au contraire s'unissent intimement jusqu'à se fondre entièrement l'un dans l'autre, si bien que leur unité cimente solidement la liaison établie entre les idées associées. « Ainsi un homme dont le caractère est entièrement troublé et agité de ce qu'autrui lui a porté préjudice, est disposé à découvrir cent sujets de mécontentement, impatience, crainte et autres sentiments fâcheux, surtout s'il peut trouver ces sujets en la personne (ou dans son entourage) qui était la cause de sa première émotion. Ces principes qui secondent la transition des idées, concourent ici avec ceux qui agissent sur les sentiments et leur action commune donne à l'esprit une double impulsion. Le nouveau sentiment doit donc naître avec d'autant plus de violence et la transition qui l'amène se fait de manière d'autant plus facile et naturelle ». II, 83. C'est une double association de ce genre qui intervenait tout à l'heure dans l'identification des semblables.

98. Il en est de la force associative comme de l'attraction newtonienne; l'une et l'autre sont des qualités originelles et l'on ne peut découvrir leur nature dernière. On peut toutefois rapprocher l'association des idées, et par suite, l'imagination de cet autre grand fait général de la nature humaine, l'habitude, dont la nature dernière est également inconnue. Le principe le plus puissant d'association, le principe essentiel est la relation de causalité; cette relation se ramène à la

succession constante et sa nécessité n'est qu'une contrainte subjective, la nécessité d'une habitude mentale, une conséquence de l'expérience habituelle. L'association par contiguïté ne s'établit que par le moyen de souvenirs persistants et vivaces, par l'habitude de penser en conjonction normale deux ou plusieurs objets. Pour ce qui est de l'association par ressemblance et de sa réduction à l'habitude, Hume se contente d'une explication physiologique, valable d'ailleurs pour les trois relations essentielles; l'évocation des idées correspond au mouvement des esprits animaux, « lorsqu'ils se jettent précisément dans les traces convenables et fouillent la cellule appartenant à l'idée. Mais comme leur mouvement est rarement direct et tourne naturellement un peu d'un côté ou de l'autre, il en résulte que les esprits animaux tombant dans les traces contiguës, évoquent au lieu de l'idée que l'esprit désirait d'abord examiner d'autres idées offrant une relation avec elle ». I, 365. C'est ainsi que les méprises s'expliquent et avec elles les associations d'idées. Hume, il est vrai, ne paraît pas très féru des explications physiologiques, de ces « dissections imaginaires » du cerveau, qui relèvent de l'anatomie et de la philosophie naturelle. Cf. I, 364 et 385, II, 76. On ne peut donc leur accorder une entière confiance; mais on peut à juste titre y trouver une indication utile sur l'opinion même de Hume : l'association et l'habitude sont intimement unies.

L'habitude est d'une importance capitale dans la vie et dans la pensée humaines. Elle est tout d'abord le principe de l'harmonie entre le cours de la nature et la succession de nos idées, comme nous le verrons tout à l'heure (§ 117); elle est aussi une manière de magicienne qui commande à nos croyances, nous fait tenir pour clairs les phénomènes qui nous sont familiers, même s'ils recèlent quelque difficulté inextricable; elle nous masque ainsi notre ignorance tout en dissimulant soigneusement son intervention. Elle est aussi principe d'action; elle engendre la facilité à ac-

complir une action, parce qu'elle élimine toute surprise, tout étonnement qui même agréable agite et trouble l'organisme; elle fait naître aussi une tendance ou inclination vers un objet ou une action. Nous la retrouverons d'ailleurs bientôt à l'œuvre.

99. Les liaisons établies par l'imagination entre les idées sont des relations au sens étroit du terme; mais on peut entendre encore par ce mot « relations », en un sens large et philosophique, tout sujet particulier de comparaison entre deux idées qui ne sont pas unies par l'un des principes de l'imagination. En ce sens les relations sont au nombre de sept et se groupent en deux classes : les relations qui sont dans l'entière dépendance des idées comparées et les relations dont les variations sont indépendantes des changements survenus dans les idées comparées.

La première classe comprend la ressemblance et la contrariété qui, malgré l'exclusion réciproque des contraires, implique une ressemblance, les degrés de quantité ou de nombre, les degrés de qualité. Ces quatre relations se découvrent à première vue et sont du domaine de l'intuition plus que du domaine de la démonstration; toutefois pour les degrés de quantité, l'intuition ne donne de relation certaine que pour les cas d'infériorité ou de supériorité très marquée; dans les autres cas, il faut recourir à des procédés artificiels; l'arithmétique et l'algèbre parviennent à l'exactitude et à la certitude parfaites parce que nous disposons d'un étalon de mesure, le nombre d'unités contenues en chacun des nombres considérés; la géométrie ne le peut pas parce que ses principes fondamentaux proviennent de l'aspect général des objets qui ne peut nous fournir aucune sécurité parce que nous ne pouvons distinguer deux droites qui font entre elles un angle extrêmement petit de deux lignes qui ont un segment commun. Si l'on excepte cette incertitude relative de la géométrie, les relations de la première classe sont objets de connaissance et de certitude.

La deuxième classe rassemble la contiguïté et la distance dans l'espace et le temps, l'identité qui suppose constance et invariabilité pendant une certaine durée, enfin la causalité. Ce ne sont plus des relations d'idées qui nous donnent la certitude démonstrative, mais des choses de fait qui nécessitent une explication particulière tirée de l'expérience. Pour juger des relations de contiguïté et de distance ou des relations d'identité, il faut la présence des deux objets reliés; aussi la connaissance de ces relations est bien plutôt une perception que la conclusion d'un raisonnement; si l'on peut dépasser l'expérience, on ne peut le faire à l'aide de ces relations; il faut recourir à la relation de causalité qui les appuie et se révèle par là comme la relation essentielle; seule la causalité explique qu'un objet se trouve engagé dans telles relations de contiguïté; seule elle explique l'identité par l'action invariable sur nos sens d'un objet considéré sans trêve. Tout l'effort d'analyse doit donc porter sur la relation de causalité.

100. Mais avant de l'examiner pour elle-même et dans son rapport à l'argument cosmologique, il convient de terminer cette rapide revue de la psychologie de Hume en précisant autant que possible ce que celui-ci entend par jugement et raisonnement et en rappelant son explication, assez connue, de la nature de la croyance.

La conception et le jugement ne sont pas essentiellement différents. Leurs définition vulgaires doivent être rejetées et sur ce point Hume se sépare de Locke; le jugement n'est pas toujours le fait d'unir ou de séparer différentes idées; les jugements d'existence n'unissent pas plusieurs idées; ce ne sont que des conceptions doublées de la croyance et de la persuasion ferme que nous avons de la vérité de notre conception. « Dans cette proposition, Dieu est, ou en vérité dans tout autre qui a trait à l'existence, l'idée d'existence n'est pas une idée distincte unie par nous à celle de l'objet et capable de former, grâce à cette union, une idée composée ». I, 396 note.

Le raisonnement n'est pas davantage le fait de séparer ou d'unir différentes idées par l'intermédiaire d'autres idées; nous pouvons en effet raisonner sans employer plus de deux idées; nous inférons immédiatement une cause de son effet et c'est là un raisonnement plus fort et plus convaincant que celui où nous utilisons un moyen terme : là encore l'acte de l'esprit ne dépasse pas la simple conception à laquelle se joint la croyance, toute la vivacité de l'impression que nous éprouvons à la vue de l'antécédent, se trouve reportée sur l'idée du conséquent qui s'éveille aussitôt par le jeu d'une liaison habituelle.

Juger, raisonner, c'est comparer, c'est découvrir les relations constantes ou variables entre deux ou plusieurs objets; lorsque ceux-ci sont tous présents, l'acte de l'esprit est plus une perception qu'un raisonnement. Il n'y a de raisonnement véritable que fondé sur la relation de causalité. Celle-ci nous permet en effet de dépasser le moment actuel et les existences perçues en anticipant l'apparition de l'effet ou en rappelant la cause disparue dans le passé. Quelque étendue que le raisonnement causal donne à l'esprit en lui permettant de dominer le cours du temps, il ne le fait jamais sortir du monde expérimental, du monde sensible; il ne pourrait engendrer une seule idée simple originale; entre la raison et l'expérience, entre l'à priori et l'à posteriori, il n'y a aucune opposition; toute connaissance nous vient de nos impressions. Mais quand nous déclarons recourir au seul raisonnement, nous étayons nos conclusions sur quelque principe, c'est-à-dire sur quelque conclusion générale établie à l'avance, à partir de l'expérience passée. « La seule différence entre eux (les arguments tirés du raisonnement) et les maximes que l'on tient vulgairement pour le résultat de la pure expérience, c'est que les premiers ne peuvent être établis sans quelque démarche de pensée et quelque réflexion sur ce que nous avons observé afin de distinguer les circonstances et d'en poursuivre les

conséquences; au lieu que dans les secondes l'évènement dont nous avons expérience est exactement et pleinement apparenté à celui que nous inférons comme résultat d'une situation particulière ». IV, 38 n. Il n'y a donc aucune différence de nature entre les impressions et leur ordre de perception, les idées et leur liaison capricieuse selon les principes variables et subjectifs, selon les maximes, et les idées et leur liaison correcte selon les principes universels et immuables, selon les lois de la nature, entre le cours réel de la nature, son interprétation par les préjugés populaires et son interprétation scientifique. La valeur de la science expérimentale lui vient de sa rigueur et de sa précision, et non de ce qu'elle ferait intervenir des facultés supérieures à l'imagination. Raisonner correctement, c'est donner aux objets les rapports qu'ils ont entre eux dans l'expérience.

Quant à la nature dernière de la raison, du raisonnement expérimental, nous n'en pouvons rien dire; c'est une qualité originelle, qui s'apparente certainement à l'habitude; mais habitude et raison traduisent la nature propre de l'esprit, et nous ne pouvons pousser plus loin; le *Traité* et les *Essais* sont d'accord sur ce point : La raison est un merveilleux instinct et inintelligible, dit celui-là, I, 471; le raisonnement expérimental est un merveilleux instinct, répondent ceux-ci, IV, 88.

101. Le raisonnement expérimental apporte des conclusions qui sont du domaine de la probabilité et de la croyance encore que nous considérions en pratique qu'il nous fournit des preuves réelles. Nous obtiendrons donc quelques précisions sur la nature du raisonnement par l'étude de la croyance.

La psychologie de la croyance est, avec l'analyse critique de la causalité, la pièce la plus connue de la philosophie de Hume; il y a intérêt toutefois à en rappeler les différentes propositions autant pour la clarté de l'exposé suivant que pour la présenter sous son vrai jour et pour la distinguer nettement des explications intellectualistes dont on l'a parfois rapprochée.

Quand on veut marquer une différence précise entre l'incrédulité et la croyance, on ne peut la trouver ni dans l'absurdité de la proposition refusée comme c'est le cas en mathématiques, ni dans l'ignorance de l'un des côtés de la question; des erreurs se commettent souvent en histoire ou en philosophie naturelle; nous comprenons parfaitement le sens des propositions erronées; et nous connaissons le plus souvent les arguments contraires. D'autre part nous ne disposons pas d'une idée générale d'existence, discernable et séparable des idées d'objets particuliers, que l'on pourrait leur joindre pour leur conférer le ton de la réalité et provoquer la croyance en leur existence réelle. Sinon, avec un peu d'exercice on parviendrait à combiner cette idée d'existence avec n'importe quelle idée d'objet de manière à disposer de ses croyances à son gré. Et manifestement nos idées et nos conceptions nous résistent. Jamais nous ne prenons pour une réalité une fiction telle qu'un centaure ou une chimère.

Les jugements et raisonnements touchant les relations d'idées emportent l'assentiment sans retard; ils ne diffèrent pas de la simple perception; il y a donc entre la croyance et la perception des rapports étroits. La croyance accompagne toujours les impressions des sens et les souvenirs qui ne se distinguent des fictions que par leur force et leur vivacité; croire, c'est éprouver un sentiment original comparable au sentiment qui accompagne la perception; c'est sentir une idée d'une manière plus vive et d'ailleurs réellement infinissable.

La croyance naît ainsi d'un supplément de force et de vivacité qui se rencontre en l'idée et en fait l'égale d'une impression; elle est d'abord définie comme une idée vive offrant une relation, une association avec une impression présente, I, 396. Cette définition est ensuite rejetée comme insuffisante, le terme « vivacité » est inexact; la croyance est une manière originale et indéfinissable de sentir une idée que l'expérience personnelle peut seule nous faire connaître; Hume essaie

d'en donner une description par analogie. « Une opinion ou croyance n'est autre chose qu'une idée, qui diffère d'une fiction, non pas en nature ni par l'ordre de ses parties, mais par la manière dont elles est sentie. Mais quand je veux expliquer cette manière, je trouve à peine un seul mot qui réponde pleinement à ce dont il s'agit, et suis obligé d'avoir recours au sentiment d'un chacun pour donner à chacun une parfaite notion de cette opération de l'esprit. Une idée à laquelle on donne son assentiment est autrement sentie qu'une idée fictive que la fantaisie seule nous présente; et c'est cette façon différente d'être sentie que je m'efforce d'expliquer en l'appelant un degré supérieur de force, de vivacité, de solidité, de fermeté ou de stabilité. Cette variété de termes qui pourra sembler si peu philosophique, n'a pour but que d'exprimer cet acte de l'esprit qui nous rend les réalités plus présentes que les fictions, qui fait qu'elles pèsent davantage dans la pensée et qui leur donne une influence supérieure sur les passions et l'imagination ». I, 398. L'Essai, IV, 42, exprime la même opinion et dans les mêmes termes ou à peu près. La croyance est donc caractérisée par cette valeur originale de l'idée qui naît de la situation particulière où se trouve l'esprit; en présence d'une idée, celui-ci ressent confiance et sécurité comme en présence d'une impression; il la conçoit avec plus de fermeté; il la vit plus pleinement. Tout raisonnement probable auquel on accorde sa croyance est donc une manière de sensation. « Ce n'est pas seulement en poésie et en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, c'est également en philosophie. Quand je suis convaincu d'un principe quelconque, c'est seulement une idée qui me frappe avec une force particulière. Quand je donne à une série d'arguments la préférence sur une autre, je ne fais autre chose que décider d'après mon sentiment touchant la supériorité de leur influence ». I, 403.

102. Ainsi, pour Hume comme pour Spinoza, les

Idées ne sont pas comme des peintures muettes sur des panneaux; pour l'un et pour l'autre, c'est bien, au moins au premier abord, dans le ton représentatif qu'il faut chercher la cause de la certitude. C'est par une marque intrinsèque, non par une dénomination extrinsèque que se connaît la vérité d'une idée et que la certitude s'établit. Il est vrai, si Hume et Spinoza publient ensemble que l'on ne peut vérifier le rapport de l'idée à l'objet qu'elle représente et qu'il faut s'en tenir à l'idée, c'est pour des raisons différentes; l'un déclare ne pouvoir définir avec exactitude le rapport de la pensée à la réalité; l'autre affirme que l'idée et l'idéat sont « une seule et même chose qui s'explique par le moyen d'attributs différents ». *Eth.*, II, 7, scol.

Toutefois, semble-t-il, on peut encore trouver entre les deux penseurs d'autres traits de ressemblance : distinction analogue de l'imagination, maîtresse d'erreur, et de l'entendement qui apporte la vérité; explications analogues du doute : on ne suspend pas arbitrairement son jugement; l'imagination flotte et hésite lorsqu'elle se trouve en présence de probabilités identiques; même nominalisme et même horreur du verbalisme; même conception d'une liaison nécessaire, d'un déterminisme des idées aussi bien que des phénomènes naturels. Certes on ne peut oublier des différences capitales entre ces deux intelligences si opposées par exemple par leurs préférences avouées l'une pour la démonstration géométrique, l'autre pour la méthode expérimentale, mais on est tenté de considérer comme semblables les solutions qu'elles apportent au problème de la croyance.

Il n'en est rien cependant et des ressemblances superficielles ne doivent pas nous égarer. Spinoza lui-même nous permet d'établir la distinction. *Eth.* II, 10, scol., quand il condamne les philosophes qui font de l'expérience sensible le principe de toute connaissance; « ils n'ont pas suivi l'ordre requis pour philosopher ».

Commençons donc, comme Spinoza, par la contemplation de la nature divine et sans reprendre tout le

détail de ses démonstrations, esquissons sa théorie de la connaissance et son explication de la croyance. Une seule substance, avec des attributs infinis et en quantité infinie; chacun de ces attributs diversifiés par une infinité de modes. Une âme humaine est un mode de l'attribut pensée et sa nature dernière, son essence singulière, c'est l'entendement divin en tant qu'il a l'idée de cette âme; notre âme est donc une partie de l'entendement infini de Dieu. Toute idée vraie, adéquate et parfaite, est donnée en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de notre âme; toute idée fausse est inadéquate et confuse; car la fausseté n'est rien de positif; sinon, comme l'être formel, la réalité propre de nos idées a toujours pour cause Dieu en tant que substance pensante — le mode n'est rien sans l'attribut qu'il modifie —, on ne peut supposer en Dieu un mode positif de penser qui constitue l'erreur. La fausseté est donc une privation et l'idée fausse, une idée mutilée et confuse qui s'affirme dans l'esprit non pas en tant qu'elle est fausse, mais en tant qu'elle enveloppe une part de vérité. Nous avons de ces idées inadéquates, lorsque nous considérons des corps par les affections de notre propre corps, lorsque nous imaginons; nous n'avons en effet de notre corps qu'une connaissance confuse parce qu'il est composé de nombreuses parties complexes, en relation avec un grand nombre de corps extérieurs; la connaissance adéquate ne s'en trouve en Dieu qu'en tant que celui-ci est affecté d'un très grand nombre d'idées, celles de toutes ces parties et de tous ces corps. L'imagination nous fait donc connaître de manière inadéquate et elle ne nous porte à l'affirmation qu'en l'absence de l'idée vraie ou même de toute autre idée, fausse ou douteuse, qui provoquerait la suspension de jugement. Même alors, il n'y a pas certitude, mais seulement repos de la pensée.

L'imagination est donc pour Spinoza très différente de l'entendement; elle n'apporte que des idées confuses,

parce qu'elle ne les considère que dans leur rapport à l'âme singulière de quelqu'un et non telles qu'elles sont absolument dans leur rapport à l'ensemble des modes de la pensée. Au contraire Hume n'établit pas de distinction tranchée entre ces deux formes de la connaissance; l'imagination est soumise plus complètement à l'action des principes accidentels d'association et comme eux, elle est capricieuse et fantasque; mais l'entendement, connaissance réglée et scientifique, n'est rien de plus que l'ensemble des propriétés les plus générales et les plus stables de l'imagination; il n'y a pas de différence essentielle entre les fantaisies et les raisonnements probables, ni entre les préjugés et les lois scientifiques; il n'y a pas à distinguer entre la certitude et le repos de la pensée : tout assentiment complet est certitude, que ce soit erreur ou vérité. En outre la croyance, l'affirmation certaine, est analogue pour sa force et sa vivacité à la perception, c'est-à-dire que, selon Spinoza, elle serait immédiatement fausse parce qu'elle a égard aux données sensibles. Enfin son éclat ne lui appartient pas en propre; il lui vient d'une association avec une perception actuelle, et de l'intensité que lui procure le secours des passions et de l'enthousiasme imaginatif comme nous allons le voir.

Aussi faut-il accorder peu de valeur aux raisons accessoires que l'on avait indiquées plus haut pour poursuivre plus complètement l'analogie entre les deux philosophes. C'est une doctrine répandue que le nominalisme; c'est un lieu commun que la critique du verbalisme; c'est une explication très générale que l'hypothèse déterministe; toutes ces thèses particulières ne prennent une signification réelle que par leur rapport à une interprétation d'ensemble : Hume et Spinoza n'ont pas suivi le même ordre pour philosopher.

103. Ce n'est pas assez en effet de discerner que la vivacité d'une croyance exprime une manière d'être de l'esprit; il faut montrer les causes qui l'y introdui-

sent. C'est la vivacité d'une impression présente qui glisse sur l'idée considérée eu lui communique la marque de la réalité; ce glissement se fait selon les lois de l'association des idées; selon la loi de ressemblance, le portrait d'un ami absent en éveille le souvenir de manière plus intense et avive nos sentiments. « Les cérémonies de la religion catholique romaine peuvent être considérées comme des expériences de même nature. Les dévots de cette étrange superstition allèguent d'ordinaire en guise d'excuse aux mômeries qu'on leur reproche qu'ils ressentent le bon effet de ces mouvements extérieurs, de ces postures, de ces actions, en ce qu'ils avivent leur dévotion et stimulent leur ferveur, lesquelles déclinaient si elles étaient entièrement dirigées vers des objets lointains et immatériels. Nous représentons, disent-ils, les objets de notre foi sous forme de figures et d'images sensibles et nous les rendons plus présents par la présence immédiate de ces figures qu'il ne nous serait possible de le faire par une simple vue et contemplation intellectuelle. Des objets sensibles ont toujours plus d'influence sur la fantaisie que n'importe quels autres et cette influence, ils la transportent promptement aux idées avec lesquelles ils sont en relation et auxquelles ils ressemblent ». I, 400 et IV, 44.

Selon la loi de contiguïté « Il est certain que la distance diminue la force de toute idée et qu'à notre approche un objet quelconque alors même qu'il ne se découvre pas à nos sens agit sur notre esprit avec une influence imitant celle d'une impression immédiate. Le fait de penser à un objet transporte promptement l'esprit à ce qui est contigu; mais c'est seulement la présence effective de l'objet qui l'y transporte avec une vivacité supérieure ». I, 400 et IV, 44. Quand je suis au loin, séparé de ma demeure et de ma famille par deux cents lieues, si par hasard ma pensée s'attache à quelque objet qui en est proche, elle glisse sans doute

jusqu'à l'idée des miens, mais avec moins de vivacité que si j'étais à quelques milles seulement de ma demeure.

Selon la loi de causalité « Les gens superstitieux affectionnent les reliques des saints et des personnages sacrés pour la même raison qui leur fait rechercher figures et images afin d'aviver leur dévotion et d'acquiescer une conception plus intime et plus forte de ces vies exemplaires qu'ils désirent imiter. Or il est évident qu'une des meilleures reliques qu'un dévot se put procurer serait l'ouvrage des mains d'un saint et si jamais ses vêtements et son mobilier peuvent être considérés sous ce jour, c'est parce qu'ils furent jadis à sa disposition, reçurent de lui du mouvement et subiront son action : à cet égard, ils peuvent être considérés comme des effets imparfaits et comme liés à lui par une plus courte chaîne de conséquences qu'aucun de ceux où nous apprenons la réalité de son existence ». I, 401 et IV, 45.

Ressemblance et contiguïté ont une action moins puissante que la causalité surtout si elles sont fictives; car l'esprit sent bien qu'alors tout dépend de son seul caprice; mais également lorsqu'elles sont réelles; car ces relations sont en quelque manière flottantes et incertaines et elles n'ont de solidité que si elles s'appuient sur la relation de causalité. Celle-ci au contraire a tous les avantages opposés, « les objets qu'elle nous présente sont fixes et inaltérables. Les impressions de la mémoire ne changent jamais à un degré notable et chaque impression entraîne après elle une idée précise qui la remplace dans l'imagination à la façon de quelque chose de solide et de réel, de certain et d'invariable. La pensée est toujours déterminée à passer de l'impression à l'idée et de telle impression particulière à telle idée particulière sans aucun choix ni aucune hésitation ». I, 410. Toutefois ressemblance et contiguïté ont une action de renforcement qui n'est

pas négligeable. « On a remarqué chez les mahométans aussi bien que chez les chrétiens, que les pèlerins qui ont vu la Mecque ou la Terre Sainte sont depuis lors des croyants plus fidèles et plus zélés que ceux qui n'ont pas eu cet avantage. Un homme à qui sa mémoire présente ne vive image de la Mer Rouge, du Désert, de Jérusalem, de la Galilée, ne saurait jamais douter d'aucun des événements miraculeux qui sont rapportés par Moïse ou par les Evangélistes. La vive idée qu'on se forme des lieux passe par une transition aisée aux faits qu'on suppose avoir offert avec ces lieux une relation de contiguïté et augmente la croyance en augmentant la vivacité de la conception. Le souvenir de ces rivières influe sur le vulgaire de la même façon qu'un nouvel argument et pour les mêmes causes ». I, 410.

Il en est de même pour la ressemblance dont l'action se fait sentir soit dans la croyance reçue pendant longtemps d'une ressemblance entre la cause et l'effet, soit dans le sentiment d'immensité que l'on éprouve devant l'océan, soit encore dans la crédulité habituelle à l'homme. « Quand nous admettons une chose de fait d'après le témoignage humain, notre confiance provient exactement de la même origine que nos inférences des causes aux effets et des effets aux causes; et il n'y a pas autre chose que notre expérience des principes directeurs de la nature humaine qui nous puisse donner une assurance quelconque de la véracité des hommes. Mais quoique l'expérience soit le véritable étalon de ce jugement aussi bien que de tous les autres rarement nous nous réglons entièrement d'après elle : nous avons plutôt un remarquable penchant à croire tout ce qu'on nous rapporte même touchant des apparitions, des enchantements et des prodiges, si contraire que cela soit à l'expérience et à l'observation quotidiennes. Les paroles ou les discours d'autrui présentent une connexion intime avec certaines idées existant dans l'esprit de qui les prononce; et ces idées présentent également une

connexion avec les faits ou les objets qu'elles représentent. Cette dernière connexion est généralement estimée beaucoup trop haut et commande notre assentiment au-delà de ce que l'expérience justifie; ce qui ne peut provenir d'autre chose que de la ressemblance existant entre les idées et les faits. Les autres effets n'indiquent leurs causes que d'une manière oblique; mais le témoignage des hommes le fait directement et peut être considéré comme une image aussi bien que comme un effet. Ce n'est donc pas merveille que nous soyons si téméraires dans les inférences que nous en tirons et que nous soyons moins guidés par l'expérience en ceux de nos jugements qui concernent ce témoignage qu'en ceux qui se rapportent à tout autre sujet ». I, 412.

104. Ce dernier passage est particulièrement significatif de l'opinion de Hume sur le rôle de l'imagination et de l'habitude dans la formation de la croyance. Les relations réelles, objectives, sont sans importance; seules interviennent les relations expérimentées. « C'est l'impression présente qui doit être considérée comme la cause véritable et réelle de l'idée et de la croyance qui s'attache à celle-ci ». I, 402; mais elle n'en est pas la cause « par sa propre efficace et vertu »; je dois avoir déjà expérimenté ses conséquences ordinaires et assez de fois pour qu'il n'y ait plus le moindre doute. C'est l'expérience passée tout entière qui intervient, rappelée non pas par la réflexion qui n'existe pas chez l'enfant ni chez l'idiot, ni même dans l'esprit du vulgaire mais par la simple accoutumance, par la seule habitude. Celle-ci agit d'ailleurs beaucoup plus vite même dans un esprit réfléchi; dans l'esprit du voyageur arrêté par une rivière, « l'idée de la submersion est si étroitement liée à celle de l'eau et l'idée de la suffocation à celle de la submersion que l'esprit opère la transition sans le secours de la mémoire ». I, 404. C'est une divination soudaine qui devance de loin la conclusion raisonnée qui, dans le cas présent, la confirmera;

l'action ne se guide pas sur la réflexion beaucoup trop lente à intervenir pour satisfaire aux nécessités pratiques.

L'habitude agit de deux manières différentes sur l'esprit. Ou bien dans toute l'expérience passée, nous avons toujours vu deux objets joints l'un à l'autre; lorsque l'un de ces objets reparaitra sous forme d'impression sensible, nous passerons aisément à l'idée de l'autre objet; impression présente et transition facile donnent à l'esprit, donnent à l'idée une vivacité supérieure à celle des images flottantes de l'imagination : il y a croyance. Ou bien une simple idée, toute seule, a fait des apparitions fréquentes dans l'esprit; « cette idée devra nécessairement acquérir par degrés facilité et force et par la ferme prise qu'elle offrira aussi bien que par son introduction aisée, se distinguer de toute idée nouvelle et inaccoutumée ». I. 415. La familiarité entraîne la croyance.

L'éducation agit de cette seconde manière; elle fixe une idée dans l'imagination et l'y installe à titre de croyance ferme. L'amputé s'efforce encore de se servir du membre qu'il vient de perdre; la famille d'un mort, dans les premiers moments de son deuil, s' imagine difficilement la disparition définitive de celui qui n'est plus. Ainsi se constitue une grosse part de nos croyances; « plus de la moitié des opinions qui prévalent parmi l'humanité est due à l'éducation et les principes qui sont de la sorte aveuglément embrassés l'emportent en poids sur ceux qui sont dus soit au raisonnement abstrait soit à l'expérience..... Mais comme l'éducation est une cause artificielle et non pas naturelle et comme ses maximes sont fréquemment contraires à la raison et même contraires à elles-mêmes en différents temps et différents lieux, elle n'est, de ce fait, jamais reconnue par les philosophes, quoique, en réalité, elle repose presque sur le même fondement d'habitude et de répétition que nos raisonnements d'après les causes et les

effets ». I. 416. Une note précise la pensée de Hume qui reproche aux philosophes antérieurs non pas d'avoir méconnu la puissance de l'imagination (Hume a certainement lu le deuxième livre de la Recherche de la Vérité et il connaît aussi les Lettres à Sérèna. § 33), mais de ne pas l'avoir admise au nombre des sources normales de croyance, de l'avoir rejetée dédaigneusement en la séparant arbitrairement de l'entendement, alors qu'en définitive la pensée est une, qu'elle est une pensée concrète qui ne se sépare jamais entièrement de l'expérience.

Quand parfois le raisonnement engendre la croyance, c'est de manière indirecte et encore par un recours à l'habitude. Une expérience unique nous permet en ces cas d'atteindre à la connaissance d'une cause particulière, si l'on a soigneusement écarté toute circonstance étrangère, si l'on a procédé avec circonspection. On s'appuie alors sur un principe général qui s'est établi par l'habitude : des objets pareils, placés en de pareilles circonstances, produiront toujours de pareils effets. (Cf. § 117). Toutes les fois que nous utilisons l'un des principes généraux qui règlent la connaissance scientifique, nous nous en rapportons à l'expérience : il n'y a de « persuasions éternelles, établies », que celles qui se fondent sur la mémoire et l'habitude.

Il ne s'ensuit pas que nous puissions volontairement établir une croyance exactement comme nous montons en nous certaines habitudes. « Sans parler de l'effet de l'intention, chaque acte de l'esprit, étant séparé et indépendant, a une influence séparée et ne joint pas sa force à celle de ses pareils. N'étant unis par aucun objet commun qui les produise, ces actes n'ont point entre eux de relation et partant ne produisent aucune transition ni aucune union de forces ». I, 438. Il manque ici un élément indispensable à toute croyance l'appui de la réalité; nos croyances ne sont donc jamais arbitraires; elles ont un fondement objectif; mais sans

doute, comme les erreurs et les préjugés résultent du jeu des mêmes facultés que les lois scientifiques, devons-nous admettre que les unes et les autres, bien qu'en rapport avec la réalité, ne la traduisent pas de manière complètement désintéressée et que, pour employer un mot que nous retrouverons et qui me paraît traduire avec exactitude la pensée de Hume, les unes et les autres sont autant de conventions humaines, mais plus ou moins soigneusement établies.

105. Il y aurait encore lieu de noter que nos croyances se renforcent par l'effet des sentiments qu'elles ont provoqués. L'émotion que la croyance a fait naître en nous se répand sur l'idée de l'objet qui nous affecte, lui donne plus de force et de vivacité et redouble l'intensité de notre croyance; la foi aux charlatans et aux hâbleurs s'explique de cette manière. « Ce premier étonnement qui accompagne naturellement leurs récits miraculeux se répand dans l'âme tout entière; il avive et anime l'idée au point de la faire ressembler aux inférences que nous tirons de l'expérience. C'est là un mystère dont nous pouvons déjà prendre quelque connaissance et auquel nous aurons l'occasion de nous initier dans la suite de ce traité ». I, 418. Hume renvoie ici aux sections 6-8 de la troisième partie du Livre II du Traité où il analyse différents exemples et où il note l'importance du rôle de la sympathie dans cette action des sentiments sur l'imagination.

De même la fantaisie renforce la croyance; et par fantaisie, Hume désigne ici un état d'âme complexe où l'imagination joue le premier rôle, mais où intervient aussi l'affectivité. Nous accordons notre assentiment, un assentiment léger aux fictions vraisemblables; les poètes ont même constitué un système poétique des choses que l'éducation nous fait accepter et qui tient la place du monde réel, qui sert de fondement objectif à ces croyances particulières. Quand la fantaisie s'éveille, elle nous emporte et nous fait croire plus qu'il

ne convient à ces fictions; nous ne pouvons plus distinguer entre ces imaginations et les réalités; les chimères sont aussi vives que n'importe laquelle de nos conceptions touchant les choses de fait; nous sommes alors réellement sur le chemin de la folie et de la démence; la réflexion doit intervenir pour empêcher l'enthousiasme poétique de se transformer en conviction sérieuse; elle dévoile ses illusions en montrant le caractère accidentel de cette vivacité poétique.

106. Nos croyances sont susceptibles de degrés, selon le degré de probabilité de tel ou tel événement; elles diffèrent donc essentiellement des démonstrations qui sont justes ou sont des paralogismes.

Un raisonnement probable veut nous découvrir les relations qui existent entre les objets; il doit se fonder sur notre expérience passée et prendre son origine dans l'expérience actuelle; il doit partir d'une réalité présente à l'esprit pour en inférer quelque réalité connexe; il postule ce principe fondamental que les cas dont nous n'avons pas eu expérience ressemblent à ceux que nous avons connus, que l'avenir ressemblera au présent et au passé. Ce principe est lui même probable et se fonde aussi sur l'expérience passée; s'il déborde le passé, s'il vaut pour l'avenir, c'est qu'il est l'œuvre de l'imagination, de l'habitude, de cette tendance qui est essentielle à l'esprit, de continuer le mouvement de pensée commencé.

Toutefois l'expérience passée n'est pas uniforme; il y a contrariété entre les divers événements et l'esprit resterait hésitant en face de cette expérience partagée. s'il n'y avait, en faveur d'une hypothèse, un plus grand nombre d'événements concordants qui, pareils à autant de chances favorables, l'emportent sur les chances contraires et plus ou moins vigoureusement selon le rapport des chances. « La probabilité naît d'une opposition de chances ou causes contraires qui interdisent à l'esprit de se fixer d'un côté ou de l'autre, et qui le

balancent de l'un à l'autre et le déterminent un instant à tenir pour existant un objet et, l'instant d'après, pour inexistant. L'imagination ou entendement, appelez-le comme vous voulez, flotte entre les vues opposées et bien qu'elle se tourne peut-être plus souvent d'un côté que de l'autre, elle ne peut se reposer nulle part en raison de l'opposition des chances le pour et le contre de la question prévaut tour à tour; et l'esprit considérant un objet dans ses principes opposés, découvre une telle opposition que celle-ci détruit complètement toute certitude et toute opinion établie ». II, 216.

Cette indifférence complète correspond à ce que nous appelons le hasard qui est la négation de toute cause, ou mieux notre ignorance de la cause réelle d'un événement. Le plus souvent les chances se répartissent entre plusieurs opinions qui sont ainsi plus ou moins probables, plus ou moins vraisemblables. Ce que nous appelons les lois du hasard, c'est un calcul des probabilités. « Il y a des causes qui sont entièrement uniformes et constantes dans la production d'un effet particulier; et jamais nul cas ne s'est encore présenté d'un manquement ou d'une irrégularité dans leur opération. Le feu a toujours brûlé et l'eau, étouffé toute créature humaine; la production du mouvement par l'impulsion et la pesanteur est une loi universelle qui n'a jusqu'ici souffert aucune exception. Mais il y a d'autres causes qui se sont montrées plus irrégulières et plus incertaines et la rhubarbe n'a pas toujours agi comme purgatif, ni l'opium comme soporifique sur tous ceux qui ont pris ces médicaments ». IV, 48.

L'appréciation de la probabilité des causes se constitue en nous dès notre enfance et à notre insu; elle est alors accoutumance aveugle et familiarité; elle se complète dans l'âge adulte par la réflexion et l'observation; nous pouvons donner, de la contrariété des expériences passées, deux explications; l'une, l'explication vulgaire, correspond à une habitude imparfaite, à une croyance

hésitante : la contrariété constatée s'explique par une hésitation, d'une incertitude dans l'action d'une cause unique; on découvre ici sur le vif la tendance humaine à extérioriser ses propres sentiments; — l'autre, l'explication philosophique en appelle à une expérience plus méthodique, à un examen plus rigoureux des faits; elle affirme que la contrariété des effets répond à la contrariété des causes qui sont si petites qu'elles échappent facilement à nos prises; l'habitude est parfaite, mais elle est divisée; le résultat est analogue, il y a hésitation et incertitude.

Cette étude des probabilités permet d'établir les quelques règles pratiques ci-après : 1° Il n'y a pas de probabilité, si grande soit elle, sans probabilité contraire, puisque la probabilité naît d'un partage des chances. 2° Chaque expérience passée a le même poids, chacune constitue une chance. 3° Toute croyance est un effet composé dont la valeur est fonction du nombre de ses causes. 4° Entre la probabilité et la possibilité, il n'y a qu'une différence de degré; mais par contre il y a une différence de nature entre la croyance au probable et la conception du possible; on peut ajouter que, l'erreur étant possible dans l'exercice de la connaissance sensible ou le raisonnement, il n'y a pas de limite précise entre la connaissance et la probabilité; dès lors bien que connaissance et probabilité soient de nature contraire, pratiquement toute connaissance se résout en probabilité.

107. Toutefois on distingue habituellement trois degrés d'évidence, la connaissance intuitive ou démonstrative, l'évidence qui procède de preuves, d'arguments tirés de la causalité, l'évidence qui procède de probabilités non retenues par les philosophes comme fondements raisonnables de la croyance et de l'opinion et pourtant extrêmement importantes dans la connaissance vulgaire. On passe insensiblement des preuves par les causes aux simples probabilités; il y a preuve

causale lorsque l'expérience passée nous a montré la constante conjonction de deux objets et que nous avons l'expérience actuelle d'un objet analogue à l'antécédent ou au conséquent. « L'effet de ces deux points est que l'objet présent renforce et avive l'imagination et que la ressemblance jointe à l'union constante, transporte cette force et vivacité à l'idée corrélatrice, à laquelle par suite, on dit que nous croyons ou donnons notre assentiment. Si vous affaiblissez le principe de transition et par conséquent la croyance qui en provient ». I, 439. Dans le premier cas, on tombe dans les probabilités des chances et des causes; dans le deuxième, on raisonne par analogie et ce procédé de raisonnement comporte autant de degrés que la ressemblance en elle-même.

Les philosophes reconnaissent encore l'analogie comme fondement raisonnable d'une croyance (Fontenelle § 11, Butler § 77, Berkeley § 87); ils récusent d'autres probabilités qui pourtant dérivent des mêmes principes.

1° Lorsque se produit une diminution de l'impression originelle, une diminution de l'évidence se produit en conséquence et Hume insiste sur cette probabilité, surtout pour le cas particulier où la diminution de la vivacité en fonction de l'éloignement dans le temps. « L'argument que nous fondons sur une chose de fait dont nous nous souvenons est plus ou moins convaincant selon que le fait est récent ou éloigné ». I, 440. Au contraire un argument logique ne perd pas de sa force. Peut-être Hume pense-t-il ici à un ouvrage qui parut à Londres en 1699 et qui fit quelque bruit en Angleterre, les *Theologiae Christianae Principia Mathematica*, de John Craig. Ce mathématicien, estimant que les principes du Christianisme étaient seulement probables, avait étudié la décroissance de leur probabilité en fonction du temps et trouvé que le christianisme pouvait encore durer 1454 ans et il attendait un retour du Christ avant cette date.

2° Une longue chaîne d'idées intermédiaires fatigue

l'imagination, lui rend difficile la transition d'un extrême à l'autre et partant diminue la vivacité de l'impression originelle au fur et à mesure que l'esprit parcourt les termes de la série; c'est pourquoi les longs raisonnements ne produisent jamais la conviction. Cette diminution de l'évidence ne se produit pas s'il s'agit de la transmission écrite des témoignages; les faits de l'histoire ancienne ne perdent pas de leur valeur avec et par l'impression de nouveaux livres qui les relatent; chaque ouvrage nouveau, chacune de ses éditions constituent en quelque sorte des termes intermédiaires, mais tous sont de même nature et dépendent entièrement de la fidélité des copistes et des imprimeurs. Ici encore nous retournons à l'histoire du christianisme non seulement au mathématicien Craig, mais encore à Collins et à Woolston qui ont mis en doute la valeur des textes sacrés.

3° Enfin nous tirons des croyances probables de règles générales établies témérement, de préjugés. La nature humaine est très sujette à ce genre d'erreurs, qui se constituent par le jeu des mêmes principes qui établissent les preuves causales. « C'est la nature de l'accoutumance non seulement d'opérer avec sa force entière quand se présentent des objets exactement identiques à ceux auxquels nous sommes accoutumés, mais encore d'opérer à un degré inférieur quand nous en découvrons de semblables; et quoique l'habitude perde un peu de sa force en raison de chaque différence, il est pourtant rare qu'elle soit entièrement détruite pour peu que des circonstances notables demeurent les mêmes..... C'est par ce principe que j'ai rendu compte de l'espèce de probabilité dérivant de l'analogie par où nous transportons l'expérience que nous avons eue dans des cas passés à des objets semblables, mais non point exactement identiques à ceux sur lesquels a porté notre expérience. A proportion que la ressemblance décroît, la probabilité diminue, mais elle ne laisse pas

de garder quelque force tant qu'il demeure des traces quelconques de ressemblance ». I, 443.

Bref l'esprit humain n'utilise qu'un procédé, l'analogie, lorsqu'il raisonne sur les faits; mais lorsque l'analogie est grande entre le présent et le passé, lorsqu'elle équivaut presque à une identité, nous donnons au raisonnement par analogie le nom de raisonnement causal; lorsque l'analogie est faible et comme évanouissante, nos conclusions sont incertaines et si nous n'avons pas égard à l'extrême faiblesse de leur probabilité, nous donnons dans des préjugés. Et l'on passe par une gradation insensible des préjugés aux conclusions scientifiques. C'est que nous ne disposons que d'une faculté essentielle l'imagination qui par nature s'apparente à l'habitude et tend spontanément à reporter le passé dans le présent.

108. Faire de l'imagination et de l'habitude les ressorts essentiels de l'intelligence c'est rapprocher l'homme des animaux; c'est s'inspirer de l'expérience qui nous révèle une ressemblance manifeste entre les actes de l'homme et ceux de l'animal. Isoler l'homme dans le monde, c'est, au contraire, établir entre des êtres analogues une différence essentielle et profondément cachée; c'est rechercher les subtilités métaphysiques, la subtilité a toujours été un signe d'erreur. La confrontation entre l'homme et l'animal aura de plus une conséquence heureuse; si les mêmes principes sont capables d'expliquer des actes analogues dans leurs ressemblances et dans leurs différences, on devra leur accorder plus de créance; tel est du moins le précepte de Bacon que la philosophie naturelle applique avec succès; il faut élargir la sphère des expériences pour donner à une conjecture une preuve additionnelle et une garantie supplémentaire.

Or si l'on excepte les actes instinctifs qui ont tous quelque rapport à la conservation de la vie ou à la

propagation de l'espèce, il y a de grandes analogies entre l'homme et l'animal.

L'un et l'autre associent de même manière leurs impressions. « Un chien qui a caché un os, souvent quitte la place; mais quand il y revient, sa pensée passe aisément à ce qu'il a caché auparavant grâce à la contiguïté qui établit une liaison entre ses idées. De même manière quand il a été copieusement battu en quelque endroit, il tremblera s'il en approche, même s'il ne découvre aucun signe de danger actuel. Les effets de la ressemblance ne sont pas aussi remarquables, mais comme cette relation est une pièce importante de la causalité dont tous les animaux montrent un jugement si évident, nous pouvons conclure que ces trois liaisons par ressemblance, par contiguïté et par causalité opèrent de même manière sur les animaux que sur les hommes ». II, 120. Le stupide, l'enfant et l'animal raisonnent de même manière; ils progressent par expérience et apprennent les qualités des objets naturels par l'observation de leurs effets; ils disposent d'une fonction inférieure qui rend possible le dressage des bêtes. « L'ignorance et l'inexpérience des jeunes se laissent ici clairement distinguer d'avec l'astuce et la sagacité des vieux qui ont appris par une longue observation à éviter ce qui leur fait mal et à poursuivre ce qui leur procure bien-être et plaisir. Un cheval habitué au champ acquiert la connaissance de l'exakte hauteur qu'il peut sauter et n'essaiera jamais ce qui dépasse sa force et sa capacité..... N'est-ce pas l'expérience qui fait craindre à un chien la douleur quand vous le menacez ou levez le fouet pour le battre ? N'est-ce pas même l'expérience qui le fait répondre à son nom et inférer d'un son arbitraire comme celui-là, que vous pensez à lui plutôt qu'à tout autre de ses compagnons et avez dessein de l'appeler quand vous le prononcez d'une certaine manière, sur un certain ton et d'un certain accent », IV, 86.

On trouve également chez l'animal orgueil et humilité, amour et haine. La sympathie, cette communication des sentiments, y est manifeste; elle explique par exemple l'entrain de la meute en chasse. Les sentiments directs, joie et chagrin, crainte ou espérance, désir ou aversion, et même la volonté existent encore en son esprit et se traduisent par des actes non équivoques.

Retrouver chez les animaux les mêmes fonctions mentales qui expliquent chez l'homme la vie spirituelle, ce n'est pas rabaisser celui-ci; on ne considère pas comme des égaux tous les hommes parce qu'on leur accorde à tous imagination et entendement. Il y a des causes à la précellence de l'homme, qui expliquent également l'excellence de certains hommes entre tous les autres : différences dans l'attention, la mémoire, la puissance d'observation, qui impliquent plus ou moins de soin, plus ou moins de circonspection dans l'étude des expériences et permettent l'établissement de règles générales plus ou moins exactes; étroitesse ou largeur d'esprit, puissance de raisonnement ou incapacité d'enchaîner longuement des propositions les unes aux autres; distinction ou confusion des idées; étendue plus ou moins grande de l'information, plus ou moins grande aptitude à découvrir les analogies; action des préjugés, de l'éducation, des passions, de l'esprit de parti, des lectures et des conversations; toutes ces circonstances expliquent suffisamment que les diverses intelligences, humaines et animales, soient différentes les unes des autres et parfois si prodigieusement.

109. Ces dernières indications achèvent de préciser la position de Hume vis-à-vis du rationalisme anglais de son époque, du rationalisme de Locke qu'ont adopté tous les théologiens et tous les déistes. La Raison n'est plus la caractéristique de l'homme; il n'y a plus trois espèces différentes de connaissance, intuition, démonstration et jugement probable; il n'y a plus qu'une intuition sensible et le jugement probable.

La raison, ou l'entendement, ou l'imagination, peu importe le nom, est ce je ne sais quoi qui, en nous, est capable de prendre des habitudes sous l'action des phénomènes sensibles, de l'éducation ou des passions; habitude que l'idée générale, habitude que le raisonnement expérimental, habitude que toute croyance. Mais la raison n'est pas pure passivité; elle est capable d'attention; elle est puissance d'observation et puissance de raisonnement; elle discerne les analogies; les divers esprits ne diffèrent mêmes les uns des autres que par le plus ou le moins de cette activité. Toutefois cette activité n'a d'autre but que d'effacer de l'esprit toutes les préventions et d'en faire un miroir fidèle des phénomènes; elle n'y parvient pas entièrement; si elle peut éliminer les effets des principes variables, elle se soumet toujours aux principes universels de l'imagination. Aussi la science expérimentale est faite de conventions humaines qui se règlent le plus possible sur la réalité phénoménale, mais en présentent toujours une traduction humaine. Cette conclusion, Hume ne la présente pas ici explicitement; mais, comme vont le prouver les analyses ultérieures, toute sa philosophie est essentiellement un conventionalisme.

Il n'y a plus d'autre part que deux modes de connaissance et la connaissance n'est plus définie comme la perception d'une convenance ou d'une déconvenance entre deux idées. Les relations se divisent en effet en deux classes : les unes, les relations d'idées, sont les objets d'une perception immédiate, d'une intuition qui opère sur les réalités particulières, sur les phénomènes sensibles; il n'y a plus d'idées abstraites. Les démonstrations se ramènent à une suite d'intuitions particulières et ne constituent plus une catégorie originale de raisonnements. Les autres relations, les relations de fait se connaissent par expérience; un raisonnement ne peut les utiliser que lorsque l'habitude s'est formée,

après une expérience répétée, de penser en connexion nécessaire l'antécédent et le conséquent. L'expérience à venir peut toujours démentir l'expérience passée et nous n'obtenons jamais que des probabilités, jamais de certitudes bien que pratiquement nous soyons certains.

Ce raisonnement fondé sur l'habitude est commun à l'homme normal, au stupide, à l'animal bien qu'entre ces esprits il y ait des différences extrêmes, mais en degré seulement. Et par cette affirmation de l'unité de nature des êtres, Hume s'oppose expressément à Locke, Essai, livre II, chap. XI; le passage ci-dessus sur la compréhension du langage humain par les animaux répond même au paragraphe 10 de ce chapitre; les bêtes ont l'usage des mots, juge Hume qui étudie du dehors l'homme et l'animal, qui adopte bien qu'incomplètement une attitude analogue à celle du psychologue de comportement. Cette unification est de conséquence puisqu'elle interdira par la suite à Hume de refuser aux bêtes une âme et l'immortalité. Et le fossé se creusera plus profond entre les rationalistes et leur critique.

DEUXIÈME PARTIE

La critique du rationalisme religieux

110. Par ses nombreuses lectures, Hume connaît les arguments traditionnels qui prouvent l'existence de Dieu. Il sait qu'on a tenté une preuve facile par le consentement universel; mais il a lu chez Bayle, chez Locke et dans nombre d'auteurs que les voyageurs du XVII^e siècle ont découvert des peuples athées; il connaît sans doute la réplique de Butler, § 78; mais il estime que le consentement universel est sans valeur en métaphysique et en philosophie naturelle et qu'on doit le consulter seulement pour la morale ou pour la critique littéraire où il est la règle souveraine; il s'agit alors en effet de l'existence d'un sentiment; c'est d'une question de

fait qu'il faut décider. Hume connaît également l'argument ontologique qu'il a rencontré chez Fénelon §§ 22-23 et qu'il a résumé dans son cahier de jeunesse § 21. Mais si l'on trouve dans le *Traité* et dans les *Essais* des remarques qui manifestement esquissent une critique de cet argument, par exemple I, 395, on ne trouve pas de discussion explicite. Hume prend le problème de l'existence de Dieu tel que le formulent Clarke et Wollaston qui combinent en une seule preuve argument ontologique et argument cosmologique; c'est l'argument à priori que complète l'argument des causes finales, l'argument à posteriori; tour à tour la critique portera sur l'idée d'existence, la relation de causalité et le finalisme du monde.

La religion répond d'autre part à des préoccupations humaines, secrètes et intéressées. Dieu est-il Providence ? si oui, qu'en résulte-t-il pour les créatures; que penser de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses de la vie future ? Théologiens et déistes ont présenté différentes réponses et à cette occasion ont soulevé des problèmes philosophiques, identité, liberté de l'âme que Hume juge utile de résoudre en même temps que la question essentielle.

Les controverses avaient porté aussi sur la valeur historique du christianisme; les théologiens avaient réclamé pour les Textes sacrés l'examen critique de la raison; ils ont eu tort, juge Hume; il faut déjà la foi pour reconnaître un fait comme miraculeux.

Si l'on rejette toutes les preuves qui fondent solidement la religion, on se trouve en présence d'un nouveau problème, à la fois historique et psychologique, comment expliquer le développement prodigieux, comment expliquer la puissance de fait de la religion; c'est une institution humaine, répond Hume, l'homme est naturellement un être religieux de par le jeu de ses sentiments primitifs. Ainsi s'explique la morale, si intimement liée à la religion par les rationalistes de la nuance

Clarke-Wollaston-Tindal; des règles de conduite s'imposent naturellement à l'homme qui vit en société; elles ne cessent pas d'exister lorsqu'on refuse de voir en elles une législation intentionnelle, les lois édictées par Dieu, gouverneur moral autant, sinon plus que gouverneur physique du monde.

Ainsi se présente à Hume le problème religieux; étudions-en d'abord la partie critique.

a) *L'argument à priori*

111. L'argument à priori est présenté dans les Dialogues comme un argument simple et sublime, également comme un argument commode et avantageux; ce dernier caractère n'est pas retenu puisque l'utilité d'un argument n'est pas une garantie de sa vérité. L'énoncé est repris tel quel de l'argumentation courante : « Tout ce qui existe doit avoir une cause ou raison de son existence, car il est impossible que rien se produise de soi-même ou soit la cause de sa propre existence ». II, 431. Il faut donc ou remonter une série causale infinie ou admettre une cause ultime nécessairement existante. La première hypothèse s'élimine d'elle-même; la série infinie requiert aussi une cause ou une raison tout comme un fait particulier, tout comme un élément de la série puisqu'elle commence d'être dans le temps. La deuxième hypothèse devient dès lors une certitude.

On peut encore présenter la preuve sous cette autre forme; pourquoi est-ce cette série particulière de causes et d'effets qui se réalise dans le temps et non une autre et pour quelle raison se développe cette succession causale. On ne peut invoquer des causes externes, puisqu'on a rassemblé toutes les causes de l'univers en cet ensemble, que le hasard n'est rien de réel, que le mot déguise notre ignorance, qu'enfin le néant ne peut être cause. « Nous devons donc avoir recours à un Etre nécessairement existant qui porte la raison de son exis-

tence en lui-même et qui ne saurait être supposé ne pas exister sans une expresse contradiction ». II, 432.

La critique de l'argument à priori pourrait se réduire à cette seule remarque qu'il est impossible de démontrer une chose de fait, de prouver à priori une existence, quelle qu'elle soit. « Rien n'est démontable à moins que le contraire n'implique contradiction. Rien de ce qui est distinctement concevable n'implique contradiction. Tout ce que nous concevons comme existant, nous le pouvons aussi concevoir comme non-existant ». II, 437. L'argumentation est rapide; elle se fonde d'une part sur la distinction entre les relations qui dépendent uniquement des idées comparées et les relations qui peuvent changer sans aucun changement dans les idées, entre les relations d'idées du type mathématique et les relations de fait, § 99, d'autre part sur l'analyse de l'idée d'existence et sur celle de l'idée de causalité.

112. L'idée d'existence ne correspond à aucune impression particulière; toute impression, toute idée dont nous prenons conscience est conçue comme existante et c'est de cette conscience que « dérivent l'idée et l'assurance les plus parfaites de l'être. De là nous pouvons tirer un dilemme le plus clair et le plus concluant qu'on puisse imaginer, qui est que, puisque jamais nous ne nous souvenons d'une idée ou d'une impression quelconque sans lui attribuer l'existence, l'idée d'existence doit ou bien dériver d'une impression distincte jointe à toute perception ou à tout objet de notre pensée ou bien ne faire qu'un avec l'idée de la perception ou de l'objet ». I, 370. Or deux impressions distinctes sont discernables, donc séparables. Mais on ne peut jamais isoler l'impression correspondant à l'idée d'existence. « L'idée d'existence ne fait donc qu'un avec l'idée de ce que nous concevons comme existant. Réfléchir à quelque chose tout simplement et y réfléchir comme à quelque chose d'existant ne sont pas des actes différents. l'un de l'autre ». Id.

Si l'idée d'existence était une idée particulière, elle aurait un contenu propre et son adjonction à une autre idée en modifierait le contenu; l'objet ainsi promu à l'existence serait différent de l'objet pensé. « Quand je pense à Dieu, quand je le pense comme existant et quand je crois en son existence, l'idée que j'ai de lui ne s'accroît ni ne diminue ». I, 395; « ...dans cette proposition, Dieu est, ou en vérité dans tout autre ayant trait à l'existence, l'idée d'existence n'est pas une idée distincte unie par nous à celle de l'objet et capable de former grâce à cette union, une idée composée ». I, 396 n.

Il y a cependant une grande différence entre la simple conception d'un objet comme existant et la croyance en son existence. Toute croyance est une idée vive qui a du poids dans l'imagination; elle tire sa vivacité et sa fermeté de sa liaison étroite avec une impression présente, l'expérience passée nous ayant révélé la conjonction constante de deux objets dont l'un est actuellement présent; toute croyance dérive de l'habitude et la mémoire retient toutes ces relations habituelles qui s'organisent les unes avec les autres et constituent notre monde réel. « Il est évident que tout ce qui est présent à la mémoire frappant l'esprit avec une vivacité qui ressemble à celle d'une impression immédiate, doit forcément acquérir un poids considérable en toutes les opérations de l'esprit et se distinguer aisément des pures fictions de l'imagination. De ces impressions ou idées de la mémoire nous formons une sorte de système, comprenant tout ce qui, à notre souvenance, s'est présenté soit à notre perception interne, soit à nos sens, et chaque élément de ce système, il nous plaît conjointement aux impressions présentes de l'appeler réalité. Mais l'esprit ne s'arrête pas là. Car voyant qu'à ce système de perceptions un autre système est lié par l'habitude ou si vous voulez par la relation de cause à effet, il en vient à considérer les idées de

ces dernières; et sentant qu'il est, en quelque sorte, nécessairement déterminé à envisager ces idées particulières et que l'habitude ou la relation par laquelle il y est déterminé ne souffre pas le moindre changement, il forme de ces idées un nouveau système qu'il honore également du titre de réalités. Le premier de ces systèmes est l'objet de la mémoire et de ses sens, le second celui du jugement ». I, 408. La réalité de ces deux systèmes et de leurs éléments constitutants leur vient de leur liaison avec les impressions présentes dont la vivacité, dont le ton caractéristique se répand sur le système tout entier.

113. Que peut-on vouloir dire alors quand on parle de la réalité, de l'existence de Dieu qui n'a jamais été objet d'une expérience directe et que l'on pense atteindre indirectement comme cause du monde sensible. Faut-il appliquer ici la règle générale. « Tout ce qui est peut ne pas être. Aucune négation de fait ne peut impliquer contradiction. La non-existence d'un être quelconque, sans exception, est une idée aussi claire et aussi distincte que son existence. La proposition qui affirme qu'il n'est pas, lors même qu'elle est fausse, n'est pas moins concevable et inintelligible que celle qui affirme qu'il est ». IV, 134.

Les croyants dogmatiques font de Dieu un être nécessaire parce qu'il est l'Être infiniment parfait. Certes Dieu ne peut que nous dépasser infiniment et nous pouvons marquer cette infinie supériorité en disant qu'il est la Perfection; mais ce n'est rien dire de positif; nous ne connaissons que des perfections particulières et, pour ainsi dire, finies. « L'esprit ne s'élève que par degrés; il ne se forme l'idée du parfait qu'en faisant abstraction de ce qui ne l'est pas; discernant peu à peu ce qu'il y a de grand et de noble dans ses conceptions de ce qu'il y a de chétif, il applique le premier dans le degré le plus sublime et le plus raffiné, à sa divinité ». IV, 311. La formule *Deus optimus maxi-*

mus est née de cette sublimation secondée par la flatterie et la crainte.

L'idée du Parfait comme celle de l'Infini de quantité a son origine dans la tendance de l'imagination à poursuivre un mouvement commencé; nous ne percevons pas de corps infiniment petits; la connaissance sensible et l'imagination admettent un minimum; au-delà, il n'y a plus d'impression; mais la réflexion sur l'expérience nous assure qu'il y a des corps immensément plus petits que les minima perçus; l'imagination s'empare de cette saine opinion, l'utilise en la déformant et affirme l'existence d'infiniment petits. Il en est de même pour l'infini de perfection; le peintre, le musicien ont conscience de progrès quotidiens qui résultent de leurs efforts d'attention et de réflexion; ils s'imaginent que par de nouvelles corrections l'on peut arriver à la perfection, et que celle-ci existe déjà, toute achevée sans aucun effort.

A supposer que les mots « existence nécessaire » aient un sens cohérent, il y aurait encore à décider d'un problème; l'Etre nécessairement existant ne serait-il pas l'univers matériel ? Locke avait déjà noté que nous ne connaissions pas toutes les propriétés de la matière. Toland avait ajouté qu'il y avait autant de mystère en un brin d'herbe qu'en la nature divine et en était venu à faire de l'Univers la véritable divinité, reprenant à son compte l'opinion que les gens de la fin du XVII^e et ceux du XVIII^e siècle prêtaient à Spinoza. Clarke avait tenté la réfutation de cette impiété §§ 46-47. Le monde matériel n'existe pas nécessairement parce que je peux concevoir sans difficulté qu'il pourrait ne pas être ou qu'il pourrait être différent, Hume estime que cette réfutation peut être rétorquée contre l'existence nécessaire de Dieu. On peut concevoir aussi bien la non-existence que l'existence de Dieu; ce sont là de simples jeux logiques; nulle croyance ne peut s'attacher immédiatement à l'une ou à l'autre de ces deux conceptions.

opposées. Encore une fois quand je pense Dieu, je le pense comme existant, mais ce n'est là qu'une nécessité de la pensée; et il s'agit d'une réalité de fait qui se prouve seulement par sa cause ou par son effet.

114. Examinons d'abord l'argument causal d'une manière extérieure c'est-à-dire sans nous engager dans la critique de l'idée de causalité, en la prenant telle qu'elle sert dans l'expérience quotidienne et en essayant de l'utiliser pour atteindre l'existence de Dieu. Deux réflexions s'imposent; la causalité nous est donnée dans une expérience qui implique la succession du temps; faire de Dieu la cause du monde, c'est vouloir établir un rapport de causalité en dehors du temps, dans l'Eternité : Dieu ne vit pas, il est. Cette transposition est-elle légitime, il faudrait la justifier. La causalité unit des faits qui sont les parties de cet ensemble qu'on appelle le monde; cette nouvelle transposition d'un rapport de la partie au tout est-elle, elle aussi, légitime ? D'ailleurs y a-t-il réellement un tout; parler d'un tout, considérer un ensemble, c'est décréter que le monde est achevé et que les différents phénomènes sont des parties de ce système fermé. Mais nous ignorons à la fois si le monde s'achèvera et si les faits expérimentés sont par rapport au monde comme les membres par rapport au corps. Le monde et ses phénomènes ne constituent un tout que si nous l'appréhendons en notre esprit : il n'y a là qu'une vue subjective et sans doute déformée. On peut très bien accepter la possibilité d'une chaîne infinie de causes secondes et alors il n'y a plus de tout, mais une série qui ne s'achève jamais. La science n'est pas épouvantée par cette perspective inépuisable; elle ne tente pas d'ailleurs de l'épuiser par une explication des causes ultimes; elle s'en tient à des faits généraux; et ne recherche ni ne postule une cause particulière de l'univers qu'elle devrait justifier; sinon on pourrait l'accuser à bon droit de l'avoir inventée pour les besoins de la cause; il faut s'en tenir

avec elle aux faits généraux qui résument heureusement l'expérience sans prétendre d'imposer définitivement, qui sont de simples résidus d'analyse.

Poussons maintenant plus avant et étudions l'idée même de causalité, cette relation qui tout à l'heure s'est révélée comme la plus importante des trois relations qui se rapportent aux faits et comme le principe du raisonnement expérimental qui permet de dépasser l'expérience actuelle.

Cette idée doit correspondre, comme toute idée, à une impression soit de sensation, soit de réflexion. Or il est impossible de trouver une qualité particulière des objets et une impression de sensation qui lui corresponde. Tout être, tout objet peut être considéré comme engagé dans une relation de causalité soit à titre de cause, soit à titre d'effet; il est manifestement impossible de découvrir une qualité commune à tous les objets.

La considération de la cause au repos ne permet pas de prévoir quel sera le résultat de son activité. « Adam, au cas même où on admettrait l'absolue perfection, dès le début, de ses qualités intellectuelles, n'aurait pu conclure de la fluidité et de la transparence de l'eau, que cet élément fût capable de le suffoquer ni de la lumière et de la chaleur du feu que cet autre élément pût le réduire en cendres ». IV, 25. L'effet étant distinct de la cause, l'expérience est nécessaire pour que l'on aperçoive entre eux le lien causal. On dit que deux objets ou deux événements sont entre eux dans ce rapport lorsqu'ils sont contigus dans le temps et dans l'espace, que la cause est antérieure à l'effet (s'il y avait contemporanéité, ce serait la destruction de la succession causale et l'anéantissement du temps), que la cause produit l'effet; cette dernière idée de production effective est absolument indéfinissable. On peut substituer au mot lui-même d'autres mots équivalents et établir ainsi d'apparentes définitions. Mais que l'on parle de pro-

duction, de pouvoir, de force, d'énergie, d'efficace, c'est toujours la même idée qui reparait et la difficulté persiste. Nous ne parvenons pas à donner d'autre sens à cette expression de causalité productrice que celui de connexion nécessaire.

Pour résoudre plus aisément la difficulté, il importe de la diviser; nous nous demanderons d'abord ce qu'il faut entendre par « production » et par « efficace » et rechercherons s'il est nécessaire que tout ce qui commence d'exister ait une cause. C'est l'étude de la causalité proprement dite; nous déterminerons ensuite pourquoi nous sommes portés à affirmer « que telles causes particulières doivent nécessairement avoir tels effets particuliers ? et pourquoi tirons-nous une inférence des uns aux autres ? » I, 383. C'est, dirait-on aujourd'hui, l'étude du déterminisme.

115. « C'est une maxime générale en philosophie que tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence. Cela est communément pris pour accordé dans tous les raisonnements sans aucune preuve donnée ni demandée. On suppose que cela se fonde sur l'intuition et que c'est une de ces maximes qui peuvent bien être niées des lèvres, mais dont il est impossible aux hommes de douter réellement dans leur cœur ». I, 380. Il n'y a là qu'un préjugé. « Les idées de cause et d'effet étant évidemment distinctes, il nous est aisé de concevoir un objet quelconque comme in-existant en ce moment et comme existant à l'instant d'après, sans y joindre l'idée distincte d'une cause ou d'un principe productif. La séparation de l'idée de cause d'avec celle de commencement d'existence est donc manifestement possible à l'imagination; par conséquent la séparation effective de ces objets est possible, dans la mesure qui consiste à n'impliquer aucune contradiction ni absurdité et partant n'est susceptible d'être réfutée par aucun raisonnement fondé unique-

ment sur des idées à défaut de quoi il est impossible de démontrer la nécessité d'une cause ». I, 381.

De fait toutes les démonstrations proposées sont sophistiques. Hobbes, *Léviathan*, 1^{re} partie, chap. XII, juge qu'il y a équivalence entre tous les points de l'espace et du temps : un commencement d'existence en un point déterminé de l'espace et à un moment déterminé du temps, ne peut se comprendre s'il n'existe pas en ce point et à ce moment une cause qui, par son efficacité, détruit cette équivalence et accorde un véritable privilège au moment et au point du commencement d'existence. — Comment admettre que le temps et l'espace puissent être déterminés sans cause et que l'existence ne puisse l'être. On ne comprend la succession temporelle et la juxtaposition spatiale que s'il existe une cause de cette succession ou de cette juxtaposition. La détermination du temps est analogue à la détermination de l'existence et partant ou toutes deux ont une cause ou aucune n'en a.

Clarke, *Démonstration*, chap. III et IV, et Wollaston, *Ebauche*, V, cf., § 52, pensent que toute chose doit avoir une cause, que, si elle en manquait, elle devrait se produire elle-même, exister avant d'exister, ce qui est absurde. Locke, *Essai* IV, chap. X, 3 et Shaftesbury, cf., § 30, produisent une démonstration analogue; tout ce qui est produit sans cause est produit par le néant; mais l'intuition aperçoit facilement que le néant ne saurait jamais être une cause; il faut donc que tout ce qui existe ait une cause réelle de son existence. — Ce sont là des pétitions de principe; on admet qu'il y a des effets et on en conclut que ces effets ont des causes réelles. Mais les termes cause et effet sont des corrélatifs; il faut exprimer l'événement en disant non pas qu'il y a production, mais apparition d'un phénomène et c'est un problème si ce phénomène est ou non un effet.

116. La nature de l'action causale d'autre part est comprise diversement par les différents philosophes

qui en affirment l'existence; c'est là un signe qu'aucune doctrine n'est solide ni évidente. Le Père Malebranche, après avoir rappelé toutes ces contradictions, a montré qu'on ne peut reconnaître dans l'expérience l'énergie secrète d'une cause; nous n'avons aucune connaissance directe d'un pouvoir qui n'est pas en exercice; quand nous affirmons l'existence d'un pouvoir qui ne s'actualise pas à ce moment précis, c'est que nous nous référons à l'expérience passée. « L'impulsion de l'une des boules de billard s'accompagne d'un mouvement de la seconde boule. C'est là tout ce qui apparaît aux sens externes. L'esprit n'éprouve aucun sentiment, aucune impression interne venant de cette succession d'objets; par conséquent il n'y a, en aucun cas particulier, déterminé de cause et d'effet, rien qui puisse suggérer l'idée de force ou de connexion nécessaire ». IV, 52. La matière en mouvement ne nous révèle donc pas davantage de pouvoir efficace. « Les spectacles de l'univers sont continuellement changeants et un objet en suit un autre en une succession ininterrompue; mais le pouvoir ou la force qui actionne la machine entière nous est entièrement caché et ne se découvre jamais en aucune des qualités sensibles d'un corps. Nous savons que, en fait, la chaleur est un concomitant constant de la flamme; mais quelle est la connexion qu'il y a entre elles, il n'est pas en notre domaine de le conjecturer ou de l'imaginer. Il est donc impossible que l'idée de force dérive de la contemplation des corps, en des cas particuliers de leur opération, vu qu'aucun corps ne découvre jamais de force qui puisse être l'original de cette idée ». IV, 53. Newton sans doute parle de forces physiques; mais il n'entend pas que ce sont des forces productrices particulières; il désigne sous ce nom des grands faits généraux.

Nous n'avons pas davantage en nous l'expérience de la causalité efficace; ni le mouvement volontaire, ni l'attention volontaire ne révèlent l'efficace de la vo-

lonté. « Le mouvement de notre corps s'ensuit du commandement de notre volonté. C'est de quoi nous avons conscience à tout moment. Mais le moyen par où cela s'effectue, l'énergie par où la volonté accomplit une opération si extraordinaire, c'est de quoi nous sommes si loin d'avoir immédiatement conscience que cela doit à jamais échapper à notre plus vigilante recherche ». IV, 54. (Fénelon, 22, Sherlock, 69). D'une manière générale, il n'y a pas dans toute la nature de fait plus mystérieux que l'union de l'âme et du corps; nous ignorons entre autres choses pourquoi certains organes tels que le cœur et le foie échappent au commandement de la volonté, pourquoi ce commandement est diversement suivi d'effet dans des circonstances différentes. Le paralysé récent se figure encore posséder le pouvoir de bouger ses membres inertes. Enfin nous n'avons nulle conscience de faire intervenir les organes intermédiaires dont l'anatomie nous apprend que leur exercice est nécessaire à la réalisation du mouvement voulu. Soutient-on que la résistance que nous rencontrons dans les corps nous oblige à déployer notre pouvoir et que le sentiment de cet effort serait l'impression originale correspondant à l'idée de force; mais nous attribuons le pouvoir causal à des êtres en qui l'effort ne peut se produire, l'Être Suprême par exemple, qui ne rencontre aucune résistance; mais aussi ce sentiment d'effort n'est en connexion immédiate avec aucun événement; nous n'en connaissons les effets que par expérience. La même argumentation sert contre l'affirmation de l'existence d'une attention efficace; nous ne connaissons ni la nature de l'âme, ni celle d'une idée, ni davantage l'aptitude de l'une à produire l'autre; nous ne connaissons que la succession d'une volition et d'un état d'attention; nous découvrons les limites et les variations de notre pouvoir sur nos idées par l'expérience. « La volition est assurément un acte de l'esprit dont nous avons suffisamment connaissance. Réfléchissez-y, considérez-la sous toutes les faces. Y

trouvez rien de tel que cette force créatrice par où elle suscite de rien une nouvelle idée et par une sorte de fiat imite si l'on peut me permettre de parler ainsi la toute puissance de son Auteur qui appela à l'existence tous les divers spectacles de la nature ? Loin d'avoir conscience de cette énergie de la volonté, il est besoin d'une expérience aussi certaine que celle dont nous sommes pourvus, pour nous convaincre que de si extraordinaires effets puissent jamais résulter d'un simple acte de volition ». IV, 57.

Malebranche et les partisans des causes occasionnelles, ne découvrant nulle part dans l'expérience vulgaire une force en exercice, ont réfugié toute action efficace en Dieu. « Non contents du principe que rien n'existe que par sa volonté, que rien ne possède aucune force que par sa concession, ils dépouillent de toute force la nature et tous les êtres créés afin de rendre encore plus sensible et plus immédiate leur dépendance à l'égard de la Divinité. Ils ne considèrent pas que par cette théorie ils diminuent au lieu d'exalter la grandeur de ces attributs qu'ils affectent si fort de célébrer. C'est une preuve certaine d'une plus grande puissance dans la Divinité de déléguer un certain degré de force à des créatures inférieures que de produire toute chose par sa propre volition immédiate. C'est une preuve de plus grande sagesse, d'édifier d'emblée le système du monde avec une si parfaite prévoyance que de lui-même et par sa propre opération, il puisse servir tous les desseins de la Providence, que si le grand Créateur était obligé à tout moment d'en ajuster les parties et d'animer de son souffle tous les rouages de cette prodigieuse machine ». IV, 59. Cette hypothèse nous conduit en outre aux dernières impiétés; et Hume de transporter toutes les critiques de Bayle contre le spinozisme, § 15. (Toute cette critique du malebranchisme paraît inspirée aussi de critiques de Bayle, mais contre le thomisme); Dieu est l'auteur de toutes

nos volitions, de toutes nos perceptions, même des actions vicieuses.

Mais surtout le malebranchisme est une hypothèse trop hardie qui méconnaît la faiblesse de la raison. « Nous sommes parvenus dans le pays des fées, longtemps avant d'avoir d'atteint les derniers échelons de notre théorie; et là nous n'avons aucune raison de nous fier à nos méthodes communes d'argumentation, ni de penser que nos analogies et nos probabilités ordinaires aient quelque autorité ». IV, 60. C'est là l'objection péremptoire; le positivisme scientifique de Hume ne veut pas s'aventurer au hasard et il ignore si ses procédés habituels sont encore valables dans cet univers extrasensible. « Nous n'avons pas d'autre idée de l'Être suprême que celle que nous apprenons par réflexion sur nos propres facultés. Si donc notre ignorance était une bonne raison pour rien rejeter, nous serions conduits à ce principe de nier toute énergie dans l'Être suprême aussi bien que dans la matière la plus grossière. Nous comprenons assurément aussi peu les opérations de l'un que celle de l'autre. Est-il plus difficile de concevoir que le mouvement puisse provenir de l'impulsion, qu'il ne l'est qu'il puisse provenir de la volition ? Tout ce que nous savons, c'est notre profonde ignorance dans les deux cas ». IV, 60.

117. L'idée d'une connexion nécessaire entre la cause et l'effet n'apparaît qu'après une expérience répétée de leur conjonction; à la première présentation conjuguée, la cause et l'effet ne nous paraissent pas liés l'un à l'autre. Qu'apporte donc de nouveau la répétition de cas semblables ? Rien certes en dehors de nous puisque les phénomènes sont analogues; à elle seule, elle ne peut faire naître une idée nouvelle puisque toutes les idées sont des copies d'impressions; elle ne peut faire découvrir en des objets ainsi conjoints une qualité nouvelle puisque les présentations successives sont absolument indépendantes l'une de l'autre. Et cependant la répétition engendre l'idée de connexion nécessaire;

celle-ci ne peut donc correspondre qu'à une impression de réflexion. « Il n'y a rien de plus dans une pluralité de cas qui diffère de chacun des cas particuliers qu'on suppose exactement semblables, excepté seulement qu'après une répétition de cas semblables, l'esprit est porté par habitude, lorsqu'apparaît l'un des événements, à attendre son concomitant ordinaire et à croire qu'il existera. Cette connexion que nous sentons dans l'esprit, cette transition habituelle de l'imagination de l'un des objets à son concomitant ordinaire, tel est donc le sentiment ou l'impression d'où nous formons l'idée de force ou de connexion nécessaire. Il n'y a rien de plus en l'occurrence ». IV, 62. Cette habitude subjective, nous l'objectivons sous forme de connexion nécessaire entre la cause et l'effet; nous logeons en la cause cette tendance qui est nôtre à évoquer l'idée de l'effet. C'est là un procédé habituel; « l'esprit possède un grand penchant à se répandre sur les objets extérieurs ». I, 461. Ainsi s'explique également que nous percevions les corps extérieurs comme colorés et sapides alors que couleurs et saveurs sont nos propres sensations. Au surplus le langage contribue encore à nous duper; nous constatons que les diverses successions entre phénomènes sont senties comme nécessaires; nous désignons par un nom ce caractère commun et nous substantifions ce terme général.

Si telle est bien la nature de la causalité, il n'y a pas lieu de distinguer plusieurs espèces de causes : il n'y a que des causes efficientes; il ne faut plus distinguer entre cause et occasion. « Si ce que nous nommons occasion implique conjonction constante, c'est une cause réelle. Si non, ce n'est pas du tout une relation et cela ne peut donner naissance à aucun argument de raisonnement ». I, 464. Autre conséquence : la maxime reçue sur la nécessité d'une cause pour un commencement d'existence doit être rejetée. « Si nous définissons une cause, un objet antérieur et contigu à un autre et

tel que tous les objets ressemblant au premier soient placés dans une pareille relation de priorité et de contiguïté vis-à-vis des objets ressemblant au second, nous pouvons aisément concevoir qu'il n'y ait pas de nécessité absolue ni métaphysique à ce que tout commencement d'existence soit accompagné d'un tel objet. Si nous définissons une cause un objet antérieur et contigu à un autre et uni de telle sorte à celui-ci dans l'imagination que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre et l'impression de l'un à se former de l'autre une idée plus vive, nous ferons moins de difficulté encore à donner notre assentiment à cette opinion ». I, 465. La série de causes et d'effets qui constitue le monde peut donc avoir un premier terme sans réclamer pour autant une cause. Autre conséquence encore et aussi importante. Un effet singulier ne peut faire connaître sa cause, si toutefois l'on ne peut utiliser les règles générales qui permettent de juger par analogie. « C'est seulement quand deux espèces d'objets se montrent constamment jointes que nous pouvons inférer l'une de l'autre; et s'il s'offrait un effet qui fût entièrement singulier et ne pût être compris sous aucune espèce connue, je ne vois pas qu'il nous fût possible de former aucune conjecture ou aucune inférence quelle qu'elle fût touchant la cause ». IV, 122. Et le monde est un effet entièrement singulier s'il est un effet.

Cette explication de la causalité, Hume ne la produit pas comme définitive; il se peut par exemple qu'il y ait dans les opérations matérielles et immatérielles plusieurs qualités dont nous sommes ignorants et qui expliquent peut-être plus complètement l'apparition de la liaison causale; mais il est vraisemblable que l'esprit humain ignorera longtemps encore, sinon toujours, ces qualités en raison de son infirmité; aussi cette explication a une entière valeur pour l'homme, c'est une explication humaine, la seule qui nous soit permise.

118. Venons en maintenant à la deuxième question, l'explication de notre croyance au déterminisme qui

comporte une solution analogue. L'habitude est le ressort de notre croyance à la stabilité du cours de la nature; nous supposons en effet que le futur ressemblera au passé malgré notre ignorance de la nature dernière des forces et des principes. « De causes qui paraissent semblables, nous attendons de semblables effets. Voilà la somme de toutes nos conclusions expérimentales. Or il semble évident que si cette conclusion était formée par raison, elle serait aussi parfaite dès l'abord et sur un seul cas qu'après un cours d'expérience aussi long qu'il se pût. Mais il en est tout autrement. Rien de si semblable que des œufs; pourtant personne en raison de cette apparente similitude, ne s'attend à trouver en tous le même toucher et la même saveur. Ce n'est qu'après un long cours d'expériences uniformes en n'importe quel genre, que nous acquérons une confiance et une sécurité fermes touchant un événement particulier. Or où est ce procédé de raisonnement qui d'un seul cas tire une conclusion si différente de celle qu'il infère d'après une centaine de cas lesquels ne diffèrent en aucune façon de ce cas unique ? IV, 32.

Il ne s'agit pas là d'une conclusion démonstrative; on peut concevoir sans contradiction un changement radical du cours de la nature. L'inférence se fonde sur l'expérience passée qui cependant ne nous renseigne directement et certainement que sur les temps passés. « Dira-t-on que d'après un certain nombre d'expériences uniformes nous inférons une connexion entre les qualités sensibles et les forces secrètes ? Cela, je dois l'avouer, semble être la même difficulté conçue en termes différents. La question revient encore : sur quelle démarche d'argumentation cette inférence se fonde-t-elle ? Où est le moyen terme, où sont les idées intermédiaires qui joignent des propositions aussi distantes l'une de l'autre ? On avoue que la couleur, la consistance et autres qualités sensibles ne paraissent pas, par elles-mêmes, avoir aucune connexion avec les forces secrètes de la nutrition et de la subsistance. Car

autrement nous pourrions inférer ces forces secrètes d'après la première apparence de ces qualités sensibles sans l'aide de l'expérience contrairement au sentiment de tous les philosophes et contrairement au clair témoignage des faits ». IV, 32.

L'esprit ne fait pas ce détour par les qualités occultes au moins lorsqu'il ne subtilise pas à la manière des péripatéticiens; il n'utilise pas de raisonnements savants dans la vie courante; il se contente de transporter le passé dans l'avenir, sans réflexion, machinalement; l'habitude lui commande en maîtresse et l'entraîne par la vitesse acquise, comme par une certaine force d'inertie. L'enfant considère encore l'expérience sensible comme un compromis entre le déterminisme et le hasard; il a déjà acquis une certaine expérience et déjà sait prévoir le retour de certains faits; l'animal lui aussi parvient à cette connaissance rudimentaire, mais il y reste; l'homme adulte accorde plus de place au déterminisme, mais croit encore au hasard; seul l'esprit scientifique débarrassé de toute prévention, doté aussi d'une plus grande subtilité intellectuelle, sait que le hasard n'est qu'un mot. Pour tous une cause est « un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier soient suivis d'objets semblables aux seconds. Ou en d'autres termes : tel que si le premier objet n'avait pas été, le second n'eût jamais existé »; ou encore, en ayant égard à l'attitude de l'esprit connaissant, « un objet suivi d'un autre et dont l'apparition porte toujours la pensée à cet autre ». IV, 63.

119. « L'habitude est donc le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui nous rend notre expérience utile et nous fait attendre, pour l'avenir, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé. Sans l'influence de l'habitude, nous serions entièrement ignorants de toute chose de fait dépassant ce qui est immédiatement présent à la mémoire et aux sens. Nous ne saurions jamais comment adapter des moyens à des fins ou employer nos forces natu-

relles à la production d'un effet quelconque. Ce serait du coup la fin de toute action aussi bien que de la majeure partie de la spéculation ». IV, 39.

C'est donc une nécessité vitale que la conduite et la spéculation ne dépendent pas du raisonnement et soient confiées à un véritable instinct; seul un instinct s'exerce de manière spontanée et machinale chez l'animal, le stupide et l'enfant et leur permet de s'adapter suffisamment aux circonstances quotidiennes; par contre un instinct ne peut dépasser l'expérience banale qui l'a peu à peu constitué; on ne peut l'utiliser quand on désire atteindre le singulier et l'inhabituel.

Dès lors, l'argument fondé sur la causalité est invalide; il peut y avoir des commencements d'existence sans cause; le monde n'est peut-être donc pas un effet; il est donné dans et par l'expérience, il s'impose à nous, sans qu'il ait à se justifier. A supposer que le monde soit un effet, la création d'un monde est un effet singulier et nous n'en pouvons rien dire. Mais pourquoi même accorder cette supposition : si par impossible nous avions assisté à la création du monde, si même nous avions pu pénétrer dans l'esprit divin à ce moment, nous n'y aurions saisi que la succession d'un fiat et d'une perception, celle du monde nouveau, sans pouvoir établir d'autre relation qu'une relation temporelle. Mais à nouveau nous nous égarons : Dieu est en dehors du temps, il est, tout simplement, et nous n'avons pas le droit de transporter dans l'éternel nos manières de penser tout humaines.

Toute affirmation est donc impossible et toute négation; la maxime essentielle de l'épicurisme et de tout matérialisme : Rien ne naît de rien, ne peut être tenue pour valable au-delà de l'expérience; à priori n'importe quoi peut être la cause de n'importe quoi. On ne peut que suspendre son jugement.

b) *L'argument à posteriori.*

120. L'argument des causes finales est pour Cléanthe, le religieux théiste des Dialogues, le seul argument; le sceptique Philon ne laisse pas lui-même d'y être sensible et il ne connaît pas de preuve plus forte sinon les informations des sens, la vision et le contact de Dieu. Il est vrai, la preuve acceptée par Philon, si preuve il y a encore, diffère beaucoup de celle qu'expose Cléanthe au deuxième dialogue; elle en est séparée par toute une argumentation critique qui tour à tour attaque l'anthropomorphisme, ressuscite l'hylozoïsme antique et même l'épicurisme, et discute l'existence d'une Providence particulière.

« Ne perdons pas de temps en détours dit Cléanthe... je vous expliquerai brièvement comment je conçois le sujet. Regardez le monde à l'entour; contemplez en l'ensemble, chaque partie, vous trouverez qu'il n'est qu'une grande machine subdivisée en un nombre infini de plus petites machines qui à leur tour peuvent se subdiviser à un degré qui dépasse les possibilités de découverte et d'explication des sens et des facultés de l'homme. Toutes ces différentes machines et même leurs plus petites parties sont ajustées les unes aux autres avec une exactitude qui ravit jusqu'à l'admiration tout homme qui les a contemplées une fois. Cette curieuse adaptation de moyens à fins à travers la nature tout entière ressemble exactement, bien qu'en les surpassant de beaucoup, aux productions de l'industrie humaine, des desseins, de la pensée, de la sagesse et de l'intelligence humaines. Donc la ressemblance entre les effets nous amène à conclure, selon toutes les règles de l'analogie, à la ressemblance entre les causes; l'Auteur de la Nature a quelque ressemblance avec l'intelligence humaine, bien qu'il possède des facultés plus amples en rapport avec l'ampleur de l'œuvre qu'il a exécutée. Par cet argument à posteriori et par cet argument seul, nous prouvons tout à la fois l'existence

d'une divinité et son analogie avec l'esprit et l'intelligence de l'homme ». II, 392.

L'argument reprend très heureusement avec fermeté et prudence les preuves des théologiens et de certains déistes; il en souligne les idées essentielles et en montre la complexité; la preuve des causes finales est en effet une preuve globale qui fait appel à toute notre expérience et à toutes nos idées essentielles, l'idée d'ordre ne prenant toute sa valeur que dans un système philosophique tout entier. L'argument affirme que dans le monde se manifeste un ordre intentionnel et que la cause du monde est un esprit semblable à un esprit humain; il faut vérifier cette affirmation.

Supposons un esprit neuf qui n'ait encore aucune connaissance du monde; s'il réfléchit à priori pour décider quelle doit en être l'ordonnance, il ne peut conclure avec décision; à priori on ne peut préférer un état du monde à un autre; tout ce qui peut se concevoir clairement ne peut être tenu pour impossible. Mettons maintenant cet esprit en présence du monde; le premier contact ne lui permettrait pas d'assigner à un phénomène une cause particulière et à plus forte raison de penser à une cause pour l'ensemble du monde. A ce premier moment toute liberté est laissée à la fantaisie; seule l'expérience révèle la cause réelle d'un phénomène.

« Or, suivant cette méthode de raisonnement, Déméa, il s'ensuit, et Cléanthe lui-même à vrai dire l'accorde tacitement, que l'ordre, l'arrangement, l'ajustement des causes finales n'est aucunement par soi-même la preuve d'un dessein, mais seulement dans la mesure où on l'a vu par expérience provenir de ce principe. Car pour autant que nous sommes en état de le savoir à priori, la matière peut contenir la source ou le ressort de l'ordre originellement en elle-même, aussi bien que fait l'esprit; et il n'y a pas plus de difficulté à concevoir que les divers éléments par suite d'une cause interne inconnue se puissent disposer

selon le plus délicat arrangement qu'à concevoir que leurs idées, dans le grand esprit universel, par suite d'une cause également interne et inconnue, se disposent selon cet arrangement. L'égle possibilité de ces deux suppositions est alors accordée. Mais par expérience, nous nous apercevons, selon Cléanthe, qu'il y a entre elles une différence. Jetez ensemble plusieurs morceaux d'acier sans forme ni figure; jamais ils ne s'arrangeront de manière à composer une montre; de la pierre, du mortier et du bois, sans un architecte, n'élèveront jamais une maison. L'expérience prouve donc qu'il y a un principe originel d'ordre dans l'esprit, non dans la matière. D'effets semblables, nous inférons des causes semblables. L'ajustement des moyens aux fins est pareil dans l'univers et dans une machine d'invention humaine. Les causes doivent donc se ressembler ». II, 395.

121. Que vaut le raisonnement par analogie ? On l'emploie habituellement avec une extrême circonspection. « A moins que les cas ne soient parfaitement semblables, il n'est pas de phénomène auxquels ils (les bons raisonneurs) appliquent avec une parfaite confiance leur observation passée. Toute altération des circonstances occasionne un doute touchant l'événement et de nouvelles expériences sont requises pour prouver de manière certaine que les circonstances nouvelles sont sans action ni importance. Un changement quant au volume, à la situation et l'arrangement, à l'âge, à l'état de l'air ou aux corps environnants : l'un quelconque de ces détails peut s'accompagner des conséquences les plus inattendues; et à moins que les objets ne nous soient tout à fait familiers, il est de la plus haute témérité d'attendre avec assurance, après l'un quelconque de ces changements, un événement semblable à celui qui est auparavant tombé sous notre observation. Les pas lents et délibérés des philosophes, ici plus que nulle part, se distinguent de la marche précitée du vulgaire qui, entraîné par les

plus petites ressemblances est entièrement incapable de discernement ou d'examen ». II, 396.

Or, les difficultés sont nombreuses ici. On trouve dans l'univers différents modes d'organisation, différents ressorts et principes d'ordre; peut-on transporter valablement une conclusion des parties au tout ou même qu'une partie de la nature à d'autres parties qui en diffèrent énormément. « En observant la croissance d'un cheveu pouvons-nous apprendre quoi que ce soit touchant la génération d'un homme ? ». II, 396. D'autant plus que nous choisissons comme prototype des principes actifs, un principe chétif et borné qui n'a d'autre privilège que de se trouver en nous; une telle partialité ne peut que couvrir une erreur. En outre on veut conclure de l'ordonnance actuelle de quelques parties du monde sous l'action de la pensée à l'organisation originelle du monde tout entier; n'y a-t-il pas eu alors des circonstances tout à fait singulières qui rendent impossible toute conjecture par analogie. On ne peut qu'imiter sur ce point la prudence de Simonide lorsqu'il recula sans cesse sa réponse à Hieron sur la nature de Dieu et déclarer comme lui que le sujet excède les limites des facultés humaines.

Nous n'avons aucune expérience de l'origine des mondes et l'expérience est nécessaire pour donner quelque solidité au raisonnement; à l'origine de toute croyance il y a une impression sensible qui donne à l'opinion entière le ton de réalité; on ne découvre ici rien de tel. L'hypothèse métaphysique des anthropomorphites n'est nullement comparable à l'hypothèse astronomique de Copernic. Celui-ci a pu légitimement prouver le mouvement de la terre bien qu'il n'en eut pas une expérience immédiate, par analogie avec le mouvement des planètes très semblable à la terre par ailleurs. En outre notre apparente stabilité n'est qu'illusion; les apparences sensibles s'accordent mieux avec l'hypothèse du mouvement terrestre.

122. Le théisme ne peut utiliser le raisonnement par analogie; il fait donc appel à l'évidence qui naît d'illustrations, d'exemples et de cas et révélera de la sorte la similitude des œuvres de la nature avec celles de l'art. Hume doit faire allusion ici à l'argumentation du platonicien More, qui ne prétendait pas fournir de preuves rigoureuses, mais seulement des arguments probables capables d'emporter l'assentiment d'un esprit sans préjugés. More utilise, entre autres, la comparaison suivante; deux hommes montés au sommet du mont Athos y découvrent une pierre en forme d'autel couverte de cendres, des empreintes de pas humains, l'inscription « Au Dieu inconnu » écrite sur les cendres; s'il écoutent leur seule raison, ils concluront de ces vestiges au passage d'hommes en ce lieu. Nous trouvons de même dans la nature des vestiges aussi nets d'une activité intentionnelle. Ce recours aux comparaisons avec des faits familiers devint un procédé courant d'argumentation. L'archevêque Tillotson compare le monde à un livre immense; Berkeley l'ensemble de nos perceptions à un langage sensible. Ce procédé à l'immense avantage en effet de ne demander aux auditeurs et aux lecteurs qu'un minimum de réflexion.

Cléanthe utilise donc, en les adaptant pour leur donner plus de valeur, des comparaisons déjà utilisées et devenues banales. Une voix forte et mélodieuse se fait entendre au même moment à toutes les nations du monde et leur tient à chacune en sa langue des discours empreints de sagesse et de bienveillance. Peut-il y avoir doute sur la cause de cette voix ? Ou mieux encore supposons qu'il y ait une langue universelle et que des livres rédigés en cette langue se reproduisent naturellement tout comme actuellement les animaux et les végétaux. « Comme il y a infiniment moins de parties et moins d'agencement dans la plus fine composition d'éloquence que dans le corps organisé le plus grossier, la procréation d'une Iliade ou d'une Enéide

est une supposition plus aisée que celle d'aucune plante ou d'aucun animal... ». Ouvrez l'un de ces livres naturels; vous constaterez qu'il enferme « la raison la plus raffinée et la plus délicate beauté... Quand il raisonne et discourt, quand il discute, argumente, fait valoir ses vues et ses théories, quand il s'adresse tantôt au pur intellect, tantôt aux affections, quand il rassemble, dispose et orne toute considération appropriée au sujet, pourriez-vous persister à prétendre que tout cela au fond n'a pas de signification réelle et que la première formation de ce volume dans les cellules génitales de son parent originel ne provient pas d'une pensée ni d'un dessein ? Votre obstination, je le sais, n'atteint pas ce degré de fermeté; même votre badinage et votre enjouement sceptiques seraient confondus devant une si éclatante absurdité ».

« Mais s'il y a quelque différence, Philon, entre ce cas supposé et le cas réel de l'univers, elle est tout à l'avantage de ce dernier. L'anatomie d'un animal offre mainte preuve plus forte d'un dessein que la lecture de Tite Live ou de Tacite; et quelque objection que vous éleviez dans le premier cas en me renvoyant à un spectacle aussi insolite et aussi extraordinaire que la première formation des mondes, la même objection s'applique à la supposition de notre bibliothèque végétante. Choisissez donc votre parti, Philon, sans ambiguïté ni échappatoire : ou bien affirmez qu'un livre raisonnable n'est nullement la preuve d'une cause raisonnable ou bien admettez une cause semblable pour toutes les œuvres de la nature ». II, 402.

Et Cléanthe de rappeler les exemples chers au sens commun; l'œil dont Derham a fait le plus beau titre de gloire du Créateur, et la parfaite correspondance des sexes en vue de la propagation de l'espèce; de faire allusion également aux millions d'autres merveilles du monde que célèbrent tous les « Spectacles de la nature » rédigés à cette époque.

L'argument des causes finales est désormais présenté dans toute sa force; et l'on ne sait que louer davantage en Hume à cette occasion : ou l'habileté dialectique avec laquelle il amène cette forme définitive de l'argument en lui faisant emporter une première série d'objections, ou la fidélité à la forme de l'argument dont le mouvement emporte l'adhésion plus encore parfois que la familiarité des comparaisons utilisées. Cette perfection de la forme manifeste clairement l'attention apportée par Hume à l'examen du problème religieux; elle suppose non seulement une information étendue, mais une réflexion constante qui a travaillé à faire saillir les traits essentiels de l'argument à travers les formes particulières qu'il recevait des cause-finaliers, théologiens ou déistes.

123. Il est dangereux d'utiliser des exemples familiers, remarque l'agnostique Déméa; on entre facilement dans l'esprit et dans l'intention de l'auteur d'un livre; il n'en est pas de même pour Dieu; « ses voies ne sont pas nos voies. Ses attributs sont parfaits mais incompréhensibles. Et ce livre qu'est la nature contient une grande et inexplicable énigme plutôt qu'aucun discours ou raisonnement intelligible ». II, 404. Dès que l'on oublie cette infinie perfection de Dieu et son caractère incompréhensible, dès que l'on veut comprendre la machine du monde, on sombre dans l'anthropomorphisme.

L'organisation des éléments matériels serait l'œuvre de la pensée; il faut d'abord expliquer l'arrangement des éléments de la pensée. La raison ne trouve pas à priori de différence entre un arrangement matériel et un arrangement idéal; tous deux requièrent une cause, et, s'ils sont semblables, une cause semblable. L'expérience à son tour ne révèle pas de différence essentielle; même délicatesse de part et d'autre, et même complexité. Des désordres se produisent également dans le monde de la pensée et dans le monde organique; la folie répond à la corruption. Cette grande

analogie nous pousse à rechercher aussi la cause de l'ordre du monde idéal et nous voici sur les traces du philosophe indien, à la recherche d'une cause ultime qui nous fuit toujours; on ne découvre jamais de raison pour ne plus chercher la cause de l'organisation d'un plan idéal. Si l'on arrête ce progrès à l'infini en déclarant que dans l'esprit il y a un ordre spontané; on ne voit pas pour quelle raison on ne porterait pas la même déclaration pour l'ordre des éléments matériels; surtout que l'expérience nous montre des exemples d'organisation spontanée de particules matérielles, la végétation et la génération. Recourir à une faculté rationnelle, c'est faire appel à une vertu occulte, c'est déguiser son ignorance. On ne peut même pas comme le savant, s'en tenir à une cause inexplicable; les causes du savant sont des faits généraux; l'esprit religieux postule l'existence d'une cause particulière; expliquer un effet particulier par une cause particulière inexplicable, c'est en vérité se contenter de mots.

L'anthropomorphisme néglige d'ailleurs de notables dissemblances entre les opérations de la nature et celles de l'industrie humaine. La nature est immense et l'infini de petitesse en vient encore redoubler l'immensité. La nature est réglée dans son cours ordinaire par des principes et maximes très différentes des nôtres si bien que ce que nous prenons pour une perfection pourrait bien être un défaut. Comment enfin comparer les idées humaines qui sont ectypiques, dérivées, sans action sur la matière s'il n'y a pas réciprocité, et les idées divines qui sont des archétypes immuables; comment placer en Dieu nos sentiments qui sont marques de faiblesse et de dépendance? En vérité il y a autant de différence entre Dieu et l'homme qu'entre le soleil et une bougie de cire.

L'anthropomorphisme enfin a de dangereuses conséquences; il doit renoncer à la perfection divine; l'effet connu, notre monde, est fini bien qu'immensément grand; selon les lois de l'analogie, la cause doit être fi-

nie. Le monde enferme de nombreuses imperfections; quand nous sommes sûrs à l'avance de l'existence de Dieu, nous pouvons les tenir pour apparences fallacieuses qui résultent de l'exercice de notre intelligence finie incapable de pénétrer les énigmes du monde; mais si toute autre preuve nous fait défaut, et c'est le cas, nous sommes embarrassés en d'inextricables difficultés puisque les imperfections ont même valeur aux regards d'un Dieu humanisé et de l'homme lui-même. — Admettons la perfection du monde; nous constatons parfois qu'une œuvre parfaite est l'œuvre d'un stupide artisan qui manqua d'abord de nombreuses ébauches et parvint laborieusement à la perfection ou qui profita de l'effort séculaire de ses prédécesseurs. Ainsi travaille le charpentier du navire. « Bien des mondes auraient pu être bâclés et gâchés, durant une éternité, avant que ce système ne fût mis au jour; bien du travail perdu; bien des essais infructueux, tentés, et un progrès lent, mais continu accompli pendant des périodes infinies, dant l'art de faire les mondes ». II, 413. — On ne peut plus soutenir fermement l'unité divine; nous voyons chaque jour sous nos yeux une œuvre unique sortir des efforts conjoints de plusieurs ouvriers et parfois d'ouvriers nombreux; les maçons, les charpentiers de navires, les citoyens collaborent à une œuvre commune. On peut ainsi faire du monde l'œuvre de dieux nombreux, mais moins puissants, moins sages et moins savants, pour tout dire, en faire l'œuvre de démons inférieurs. Contre cette conclusion, on ne peut invoquer le principe d'économie : « Quand nous voyons un corps monter dans le plateau de la balance, nous sommes sûrs qu'il y a dans le plateau opposé, si cachée à la vue qu'elle soit, quelque charge égale à ce corps qui lui fait contre-poids; mais il est encore permis de douter si cette charge est un agrégat de plusieurs corps distincts ou une masse uniforme et unie. Et si le poids requis passe de beaucoup toute chose que nous ayons jamais vue

condensée en un corps unique. La première supposition devient encore plus probable et plus naturelle. Un être intelligent d'un pouvoir et d'une capacité aussi vastes qu'il est nécessaire pour produire le monde, ou, pour parler le langage de l'ancienne philosophie, un si prodigieux animal, passe toute analogie et même toute compréhension ». II, 414.

Enfin si l'on accepte l'anthropomorphisme il faut l'accepter complètement; il faut admettre la mortalité des dieux, leur génération analogue à celle des hommes et leur conférer la forme humaine. Mais à ce point, sans nul doute, l'anthropomorphisme nous paraît sauvage et mal établi, ce qu'il est toujours, à quelque degré qu'il se développe; c'est une illusion fallacieuse qui dépend de cette opinion singulièrement trompeuse et cependant éminemment heureuse pour l'homme, que la vie humaine est de quelque importance; opinion sans laquelle nous ne prendrions pas au sérieux la comédie humaine et ses scènes mesquines. Toutefois quelque puissante que soit notre propension à l'anthropomorphisme, quelque commune qu'elle soit, elle est encore bien différente de cette autre inclination à croire en nos sens et en l'expérience; elle se rapproche plutôt de notre tendance à découvrir partout notre propre figure dans les nuages ou dans la lune, de cette autre tendance à objectiver dans la matière inanimée nos passions et nos sentiments; elle repose sur les principes changeants de l'imagination, non sur les principes stables et universels; elle ne peut fonder légitimement nos croyances, nous devons toujours la contrôler. (Cf. Burton, I, 333).

124. La religion est fondée, si l'on admet que l'univers manifeste un ordre précis, avait soutenu Cléanthe; fondement bien incertain que cette reconnaissance d'un ordre dans l'univers, répartit Philon; il faut encore préciser la nature de cet ordre.

C'est une marque de l'étroitesse de notre esprit en regard de l'extrême diversité de la nature que de vou-

loir expliquer tout ordre par un principe analogue à la pensée humaine. « Rien qu'en ce petit coin du monde, il y a quatre principes, raison, instinct, génération, végétation, qui sont semblables les uns aux autres et sont les causes de semblables effets. Quel nombre d'autres principes ne pouvons-nous naturellement supposer dans l'étendue et la variété immense de l'univers s'il nous était possible de voyager de planète en planète et de système en système afin d'examiner chaque partie de ce puissant édifice. L'un quelconque de ces quatre principes ci-dessus mentionnés — et de cent autres qui s'offrent à notre conjecture — peut nous fournir une théorie par où juger de l'origine du monde », II, 423. Il existe même un ordre mathématique, nécessaire, qui simule parfaitement une activité intentionnelle. Les arithméticiens savent que l'addition des chiffres composant les nombres multiples de 9 donne toujours 9 ou quelque multiple inférieur de 9, de quelque manière que l'on fasse l'addition. Hume cite ici Fontenelle qui, dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de septembre 1685, proposait une question à ce sujet. Cette merveilleuse ordonnance des multiples de 9 n'est-elle pas plus harmonieuse que l'ordre manifesté dans les machines humaines. « N'est-il pas probable, je le demande, que l'économie entière de la nature est conduite par une pareille nécessité, encore que nulle algèbre humaine ne puisse fournir de clé qui résolve la difficulté ? ». II, 434.

Chacun des quatre principes d'ordre connus peut fournir une explication cohérente de l'univers. L'hylozoïsme, ce théisme antique, est encore un anthropomorphisme, mais qui tient compte de ce préjugé vulgaire qu'il n'y a pas d'esprit sans corps dans l'expérience et, par là, il est bien près du sens commun que l'anthropomorphisme moderne. Il fait du monde un animal; la Divinité est l'âme qui l'actionne et en reçoit des impulsions. Cette hypothèse s'accorde très bien avec les faits; « si nous examinons l'univers pour autant qu'il tombe sous notre connaissance, il nous pré-

sente une grande ressemblance avec un animal ou un corps organisé, et semble actionné par un principe pareil de vie et de mouvement. Une continuelle circulation de matière en lui ne produit aucun désordre; une continuelle perte en chaque partie est incessamment réparée, la plus étroite sympathie se laisse apercevoir à travers le système entier; et chaque partie ou chaque membre en accomplissant ses fonctions particulières opère à la fois pour sa propre préservation et celle du tout ». II, 416. Est-ce bien aux philosophes antiques que Hume a pensé ici, ne serait-ce pas plutôt à la Siris de Berkeley ou plutôt au Panthéisticon de Toland qui développe complaisamment cette hypothèse, on ne saurait le décider, peut-être même Hume pensait-il que tout étrange qu'elle fût, la doctrine était comme éternelle et qu'elle revenait à son tour dans l'évolution des doctrines.

Reproche-t-on à cette hypothèse de négliger d'importantes dissemblances, le défaut d'organes des sens ou d'un siège de la pensée dans le monde; il suffit de la modifier quelque peu, de déclarer que le monde est l'analogue non d'un animal, mais d'un végétal.

125. On blâme l'hypothèse modifiée d'admettre l'éternité du monde à laquelle l'expérience serait manifestement contraire et d'expliquer l'ordre du monde par un principe inconscient.

Le monde serait de création ou de constitution récente, non pas parce que l'origine des sciences et des arts est toute récente, car il peut y avoir des périodes d'ignorance et de décadence, mais parce que l'implantation du cerisier en Europe date de Lucullus seulement et que pourtant cet arbre se développe parfaitement dans nos climats. Si le monde était plus vieux, quelque autre conquérant aurait eu l'idée bien auparavant d'introduire ces arbres fruitiers en nos régions. « Il n'y a pas deux mille ans que des vignes furent transplantées en France; pourtant il n'est pas de climat au monde qui leur soit plus favorable. Il n'y a pas trois siècles que les chevaux, les vaches, les moutons, les porcs, les

chiens, le blé sont connus en Amérique. Est-il possible que durant les révolutions d'une éternité entière, il ne se fut jamais produit un Colomb qui put ouvrir la communication entre l'Europe et le continent ? Autant vaudrait imaginer que tout le monde portât des bas pendant dix mille ans et que jamais on n'eût l'idée de penser à des jarrettières pour les attacher » II, 419.

Quelque spécieuse que soit cette objection, on peut assez facilement l'écarter. Il est indéniable que la terre a été soumise à différentes époques qui ont amené une redistribution des terres et des mers. Il est vraisemblable en outre en raison des changements incessants auxquels chacune de ses parties est encore sujette, que de nouvelles et importantes révolutions se réaliseront encore; chacune de ces révolutions est une véritable origine pour la partie du monde bouleversée. Et même, déclare Philon, « si j'étais obligé de défendre quelque système particulier de cette nature — ce que je ne ferais jamais volontiers —, je n'en estime aucun plus plausible que celui qui assigne au monde un principe d'ordre éternel, inhérent, encore qu'accompagné de révolutions et d'altérations grandes et continuelles ». II, 419. Ce principe d'ordre éternel et inhérent ne peut être le hasard; celui-ci n'est qu'un mot. « Toute chose est gouvernée sûrement par des lois fermes, inviolables. Et si l'essence intime des choses nous était dévoilée, nous découvririons alors un spectacle dont nous ne pouvons à présent avoir aucune idée. Au lieu d'admirer l'ordre des êtres naturels, nous verrions clairement qu'il leur était absolument impossible, fût-ce dans le plus petit article, d'admettre jamais aucune autre disposition ». II, 420.

L'autre difficulté objectée ne soutient pas l'examen; l'expérience quotidienne nous révèle la réalisation d'un ordre par des principes inconscients; n'est-ce pas justement pour expliquer les faits de germination et de génération que l'anthropomorphisme religieux a été

inventé; dès lors, c'est une pétition de principe que cette prétendue objection. Il y a de nombreux cas où des éléments s'ordonnent spontanément, sans l'intervention d'une pensée; on peut en fournir au moins deux interprétations. L'ordre s'explique par une pensée sous-jacente et inaperçue; l'ordre s'explique par un principe inconscient, ces deux hypothèses se valent au premier abord et l'on ne peut rejeter l'une en s'appuyant sur l'autre. L'expérience, consultée, serait plus favorable à la seconde. « A en juger par notre expérience limitée et imparfaite, la génération a quelques privilèges sur la raison; car nous voyons chaque jour la seconde provenir de la première, jamais la première de la seconde ». II, 424. Les anciens l'avaient remarqué, non seulement les Grecs, mais encore les brahmines qui faisaient venir le monde des entrailles d'une araignée. § 14.

126. A tout prendre même, on pourrait ressusciter un épicurisme quelque peu modifié. Qu'on limite seulement le nombre des particules matérielles, « et il doit forcément arriver dans une durée éternelle, que chaque ordre ou chaque position possible soit revêtu un nombre infini de fois. Ce monde avec tous ses événements, même le plus petit a donc été auparavant produit et détruit et sera de nouveau produit et détruit sans aucune borne ni limite ». II, 426. L'hypothèse admet que le mouvement ait son origine dans la matière; l'expérience nous montre qu'il en est souvent ainsi : pesanteur, électricité, élasticité sont des principes de mouvement. Et la raison, à priori, conçoit aussi facilement le commencement du mouvement de la matière elle-même que sa communication par l'esprit et l'intelligence. D'autre part le principe de la conservation de la quantité de mouvement peut s'accepter. « Autant il s'en perd par la composition du mouvement, autant il s'en gagne par sa résolution. Et quelles qu'en soient les causes, le fait est certain que la matière est et a toujours

été dans une continuelle agitation, aussi loin qu'atteignent l'expérience ou la tradition humaine. Il n'y a probablement pas à présent, dans l'univers entier, une seule particule de matière en repos absolu ». II, 427.

Et Philon-Hume de revenir à une hypothèse à laquelle conduit la logique des idées et l'inspiration scientifique. « Y a-t-il un système, un ordre, une économie des choses; par où la nature puisse conserver cette perpétuelle agitation qui semble lui être essentielle, et pourtant maintenir de la constance dans les formes qu'elle produit ? Il y a certainement une telle économie, car tel est effectivement le cas pour ce monde ici ». II, 427. L'hypothèse de la matière douée de mouvement se développe : action incessante de chaque particule matérielle; des équilibres s'établissent çà et là; ils durent ce qu'ils peuvent durer en fonction des activités essentielles aux molécules de l'ensemble et des chocs venus de l'extérieur. Puis vient la désorganisation et le chaos qui est déjà nouvel effort d'organisation, ainsi, pour employer une formule que Comte rendra célèbre, l'ordre du monde se maintient par un progrès perpétuel, il n'y a jamais de confusion sinon à l'époque des bouleversements brusques, des révolutions dont on parlait plus haut. Et encore, le désordre n'est qu'apparent puisque le principe de l'action et de la réaction joue toujours; tout moment dans le devenir du monde s'explique mathématiquement; et ce monde mathématique simule à s'y méprendre un ordre intentionnel; aussi l'anthropomorphisme se propose à l'homme. Celui-ci, et sa pensée, dans un monde harmonieusement réglé par les nombres, est un petit système en équilibre analogue au grand système du monde, il est lui aussi changeant perpétuel et pourtant ordre constant; il dure ce qu'il peut durer. La folie ou la corruption ne sont pas de réels désordres, sinon de l'avis des hommes; ceux-ci sont des formes transitoires, entièrement comparables aux autres êtres; ils n'ont aucun privilège; ils

n'ont pas à commander au monde en vertu d'un décret divin; à l'occasion, ils savent retirer quelque avantage de l'utilisation des phénomènes naturels; et souvent leur mécanisme indifférent les blesse.

Ainsi Hume a été chassé peu à peu vers une doctrine éternelle et sans doute peu importe la philosophie particulière qui lui a révélé la solidité de la thèse mécaniste; Hume d'ailleurs a pu choisir entre bien des systèmes analogues, l'atomisme de Lucrèce, le stratonisme que chérit Bayle, le pseudo-spinozisme de cette époque, le matérialisme de Toland sans compter La Mettrie, Diderot et même Buffon dont il a lu les œuvres pendant son second séjour en France. Vraisemblablement d'ailleurs, il a dû en revenir aux lignes essentielles du matérialisme, sous l'action de son désir habituel de clarté et de précision.

127. Ainsi délogé de ses positions dialectiques, le finalisme se retire sur le domaine de l'affectivité et de la morale; l'esprit religieux croit en une Providence particulière qui s'exerce par le jeu des lois générales de la nature; Dieu ne se trouve plus alors au bout d'un argument; il est vécu; la discussion doit donc rejaillir et Hume tente de retrouver cette Providence à partir des faits et exemples de la vie quotidienne.

Rappelons d'abord les règles essentielles de tout raisonnement, toute conclusion doit répondre à ses principes; entre la cause et l'effet, existe une certaine proportion, quelle que soit la nature de la cause assignée. « Personne à la seule vue d'un des tableaux de Zeuxis n'eut pu savoir qu'il était également statuaire ou architecte et non moins habile artiste en pierre et en marbre qu'en couleurs ». IV, 112. Le principe de l'éminence de la cause n'est qu'une hypothèse invérifiée et invérifiable; on ne peut attribuer à un principe que les seules qualités correspondant aux effets connus. Par suite n'existent en Dieu que les attributs dont l'expérience nous révèle les traces; un plan d'administration

merveilleuse en un temps éloigné, en un lieu distant, l'âge d'or des poètes, ce sont de pures fantaisies. Nous n'accorderons à Dieu que la bienveillance manifestée par la justice distributive réalisée dans ce monde.

On ne peut en l'occurrence comme dans quelques autres cas, conclure de marques isolées, d'une ébauche d'organisation à l'établissement progressif de l'organisation totale. On ne peut pas ici comme dans l'expérience humaine appliquer des règles générales. La vue d'un édifice construit et entouré encore des tas de matériaux nécessaires à son achèvement, fait penser que cet édifice sera bientôt terminé. « Mais quel est le fondement de cette méthode de raisonnement ? Manifestement ceci, que l'homme est un être que nous connaissons par expérience, dont les motifs et les desseins nous sont familiers et dont les projets et les inclinations présentent une certaine connexion et cohérence, conformément aux lois que la nature a établies pour le gouvernement d'une telle créature ». IV, 118. Il n'en est pas de même à l'égard de Dieu. « La Divinité ne nous est connue que par ses productions et c'est un Etre unique dans l'univers qui n'est compris sous aucune espèce ni aucun genre dont les qualités ou attributs découverts par expérience nous permettent d'inférer par analogie un attribut ou une qualité quelconque en lui ». IV, 119.

Il faut donc se placer résolument en face du problème du désordre et du mal dans le monde sans prétendre l'escamoter derrière la fiction de l'âge d'or ou du paradis futur; pourquoi tenter d'excuser un pouvoir et une bienveillance dont nous ne savons rien.

128. La douleur et l'inquiétude ne peuvent se nier; certains cependant ont tenté de le faire comme le Dr King et Leibniz; le plus souvent les théologiens ont reconnu la réalité de la misère humaine et même ils l'ont utilisée comme un tremplin pour la religion. L'homme est exposé aux attaques d'ennemis innom-

brables, des ennemis matériels qui s'acharnent aussi contre les animaux, et des ennemis imaginaires que lui suscite sa fantaisie et qui sont invincibles. Seul de tous les animaux, il ne possède ni armes, ni force, ni autres facultés naturelles pour pouvoir à sa défense et subvenir à ses besoins; il est capable de suppléer à ces défauts par l'institution de la société; mais celle-ci est l'occasion de nouvelles difficultés. « L'homme est le plus grand ennemi de l'homme. Oppression, injustice, mépris, outrage, violence, sédition, guerre, calomnie, tricherie, fraude; c'est par là qu'ils se tourmentent mutuellement; et ils auraient bientôt dissous cette société qu'ils ont formée, n'était la crainte de maux plus grands encore qui forcément accompagneraient leur séparation ». II, 437.

Les maladies du corps et de l'esprit, la pauvreté et la nécessité du travail, autant de maux que chacun subit : « Si un étranger venait à tomber tout à coup dans ce monde, je lui montrerais comme un spécimen de ses maux un hôpital plein de maladies, une prison encombrée de malfaiteurs et de débiteurs, un champ de bataille jonché de carcasses, une flotte sombrant dans l'océan, une nation languissant sous la tyrannie, la famine ou la peste. Pour tourner vers lui le côté joyeux de la vie et lui donner une notion de ses plaisirs où le conduirais-je ? Au bal ? A l'opéra ? A la cour ? Il pourrait à bon droit penser que je n'ai fait que lui montrer divers spectacles de détresse et de chagrin ». II, 438.

Partout des lamentations, les plus prospères se plaignent : aucun ne voudrait recommencer sa vie telle qu'il la vécut; plus l'homme est raffiné et délicat, plus il souffre. Si le suicide n'est pas plus fréquent, ce n'est pas que l'homme tienne à la vie, c'est que la mort lui fait horreur, § 18. En outre l'on espère toujours en la clémence des jours futurs. Le stoïcien le plus affermi doit se contenter de déclarer : « Il y a certainement un être qui préside sur l'univers et qui, avec une sagesse et un pouvoir infinis, a soumis les éléments de

désordre à un ordre et une proportion justes; laissez discuter les raisonnements spéculatifs pour savoir jusqu'où cet Etre bienveillant étend ses soins et s'il prolonge notre existence au-delà du tombeau pour accorder à la vertu sa juste récompense et la rendre pleinement triomphante. Le moraliste sans rien décider en un sujet aussi douteux, se satisfait de cette part qui lui est assignée par le souvenir dispensateur de toutes choses ». III, 210. Le stoïcien se déclare satisfait de sa portion congrue de bonheur et il n'espère pas en un bonheur futur. Combien sont capables de son abnégation ? Et même s'il en était ainsi, il faudrait encore avouer que la justice divine ressemble peu à la justice humaine; ce serait la faillite de l'anthropomorphisme.

Les optimistes parlent de compensations; la création est une œuvre d'art où il y a des beautés contraires aux règles. Les maux actuels sont l'occasion de biens à venir beaucoup plus grands. Il faut délaisser le moment présent pour contempler le monde dans son entier développement. Ainsi l'on apercevra « la bienveillance et la droiture de la Divinité à travers tous les méandres et toutes les complications de sa providence ». II, 441. Toutefois les compensations sont hypothétiques et le mal, actuel. Même si la douleur en elle-même est plus rare que le plaisir et moins intense, elle est encore sentie par l'homme comme plus fréquente et plus intense. Il suffit d'une ombre de mal pour que se pose le redoutable problème.

129. Les vieilles questions d'Epicure sont donc encore légitimes : La divinité « a-t-elle la volonté d'empêcher le mal, mais non le pouvoir ? Alors elle est impuissante. En a-t-elle le pouvoir, mais non la volonté ? Alors elle est malveillante. En a-t-elle à la fois le pouvoir et la volonté ? D'où vient alors qu'il y ait du mal ? ». II, 440.

Un examen attentif découvre que le mal dépend de quatre circonstances qui ne sont aucunement néces-

saïres. Tout d'abord l'économie elle-même de la création animale où la peine joue le plus souvent le rôle d'excitant à l'action, § 53, 58, 84; le plaisir n'aurait-il pu toujours jouer ce rôle, § 18. « Les hommes poursuivent le plaisir aussi ardemment qu'ils évitent la peine; du moins ils auraient pu être ainsi constitués ». II, 447. — Puis « le fait que le monde est conduit par des lois générales, et cela ne semble en aucune façon nécessaire à un être très parfait. A vrai dire, si toute chose était conduite par des volitions particulières, le cours de la nature serait perpétuellement rompu et personne ne pourrait se servir de sa raison dans la conduite de la vie. Mais d'autres volitions particulières ne pourraient-elles remédier à cet inconvénient ? Bref, la Divinité ne pourrait-elle extirper tout mal, partout où il viendrait à s'en trouver et produire tout bien sans aucune préparation ni longue progression de causes à effets ? ». II, 447. Aussi bien le cours de la nature ne nous apparaît pas comme régulier et les événements nous paraissent plutôt des accidents. « Un être connaissant les ressorts secrets de l'univers pourrait donc aisément, par des volitions particulières, faire tourner tous ces accidents au bien de l'humanité et rendre heureux le monde entier, sans se découvrir en aucune opération... Quelques petites touches données au cerveau de Caligula dans son enfance l'aurait pu transformer en un Trajan; une vague, un peu plus haute que les autres, en ensevelissant César et sa fortune, aurait pu restaurer la liberté pour une partie considérable de l'humanité. Il peut, autant que nous sachions, y avoir de bonnes raisons pour que la Providence ne s'interpose pas de la sorte; mais elles nous sont inconnues; et quoique la simple supposition que de telles raisons existent puisse suffire à établir cette conclusion ». II, 447, 448. — En troisième lieu, « la grande frugalité avec laquelle toutes les forces et facultés sont distribuées à chaque être particulier. Si bien ajustés sont les organes et les capacités de tous les animaux et si

bien adaptés à leur conservation, que, pour aussi loin qu'atteignent l'histoire ou la tradition, il paraît n'y avoir pas une seule espèce qui se soit éteinte dans l'univers. Chaque animal possède les dons requis, mais ces dons sont accordés avec une économie si scrupuleuse que toute diminution notable entraînerait forcément l'entière destruction de la créature ». II, 448. La Nature s'est comportée en maîtresse rigide, non en mère indulgente puisqu'on ne peut expliquer cette parcimonie par un défaut de puissance dans la Cause. Cependant à l'homme il suffisait de bien peu « d'une plus grande propension à l'industrie et au travail, d'un plus vigoureux ressort et d'une activité d'esprit supérieure, d'une plus constante inclination aux affaires et à l'application... Il est dur, j'ose le répéter, il est dur qu'étant placés en un monde si plein de besoins et de nécessités où presque tout être et tout élément ou bien sont nos ennemis ou bien nous refusent leur assistance,... nous ayons encore à lutter contre notre propre caractère et soyons privés de la faculté qui nous peut seule défendre contre ces maux multipliés ». II, 449-450. (Ce troisième grief prend ici une valeur toute personnelle puisque Hume, dès son adolescence, avait été condamné à surveiller son ardente passion pour les lectures et les recherches philosophiques après une première crise de fatigue). — Enfin confection relâchée de tous les ressorts et principes de la grande machine de l'univers. Tout s'y tient sans doute intimement; mais les principes utiles y deviennent pernicioeux; vents, chaleurs, humeurs animales, passions de l'esprit, tout y est d'une grande utilité; mais souvent quelque excès ou quelque défaut vient troubler l'économie de l'ensemble. Il semblerait que le monde n'ait pas été achevé et poli et que l'Auteur de la nature se soit contenté d'un ajustement grossier.

Aucune de ces circonstances ne paraît essentielle; comment une divinité bienveillante a-t-elle pu les permettre, sinon les vouloir ?

139. On pourrait songer au manichéisme pour résoudre les difficultés; un regard superficiel jeté sur le monde nous y montre un mélange intime du bien et du mal; l'hypothèse dualiste ne paraît pas complètement dénuée de vraisemblance; elle ne peut cependant subsister; la nature manifeste une unité réelle, et les oppositions qui s'y établissent entre des principes contraires constituent un mode général de comportement; l'opposition des peines et des plaisirs n'est donc pas singulière et ne pose un problème original; nulle trace d'une lutte entre deux êtres puissants, avec ses phases successives de victoire et de défaite pour chacun d'eux. « La vraie conclusion, c'est que la source originelle de toutes choses est entièrement indifférente à tous ces principes et ne préfère pas plus le bien au mal que la chaleur au froid, la sécheresse à l'humidité ou le léger au lourd ».

« Il y a quatre hypothèses possibles touchant les premières causes de l'univers : qu'elles sont douées d'une parfaite bonté, qu'elles possèdent une parfaite malice, qu'elles sont opposées et possèdent à la fois de la bonté et de la malice, qu'elles ne possèdent ni bonté ni malice. Des phénomènes mélangés ne sauraient jamais prouver les deux premiers principes qui sont exempts de mélange. L'uniformité et la fermeté des lois générales semblent s'opposer au troisième. Le quatrième semble donc de beaucoup le plus probable ». II, 452.

La même solution doit être fournie pour le problème du mal moral ou plutôt une solution analogue, parce que, de l'aveu de tous, le mal moral l'emporte de beaucoup sur le bien moral : Nous devons refuser à l'Être suprême les sentiments moraux humains.

Il importe de bien comprendre cette affirmation de l'indifférence divine qui excite l'indignation du mystique Déméa. Nier qu'il y ait une Providence particulière, ce n'est pas professer une doctrine subversive de toute moralité ou contraire au bien public. Les discussions sur la religion naturelle, par elles-mêmes, ne

troublent pas la paix publique tant que la bigoterie et la superstition n'interviennent pas. Si le zèle religieux agit intensément sur la conduite des hommes, si même la crainte d'une divinité justicière a parfois fait beaucoup pour le respect des lois morales, des esprits pondérés peuvent impunément pour la moralité embrasser tel ou tel système philosophique. Nier la Providence particulière, ce n'est pas nier la réalité elle-même des événements; on constate dans l'expérience qu'un esprit « bien tourné » a plus d'avantages à vivre vertueusement et par suite y a plus de propension. « Vous me dites, il est vrai, que cette disposition des choses procède de l'intelligence et du dessein. Mais d'où qu'elle procède, la disposition même dont dépendent notre bonheur ou notre misère et partout notre conduite et notre façon de nous comporter dans la vie, reste toujours la même. Il m'est toujours loisible, aussi bien qu'à vous, de régler ma manière d'agir par mon expérience des événements passés ». IV, 116.

La négation de la Providence particulière semble bien faire de Hume, un « naturaliste » au sens où l'entend M. Hendel, un positiviste qui n'entend pas dépasser les limites de l'explication scientifique. Hume en effet se réclame de la Providence générale, mais celle-ci n'est que l'adaptation et la sympathie des divers éléments du monde, l'équilibre actuel entre les diverses composantes de l'univers; tout ce qui se produit dans le monde est compris dans le plan providentiel; quelque merveilleux et extraordinaire que soit un phénomène, il n'est pas hors nature et quelque geste que l'on fasse, on ne peut troubler l'ordre du monde. « Tous les événements, en un certain sens, peuvent être déclarés comme résultant de l'action du Tout Puissant; ils procèdent tous des pouvoirs dont il a doué ses créatures. Une maison qui s'écroule de son propre poids n'est pas ruinée par sa providence plus qu'une autre maison détruite par les mains humaines et les puissances humaines ne sont pas moins son ouvrage

que les lois du mouvement et de la gravitation ». IV, 408. La Providence générale n'est qu'un autre nom du déterminisme naturel qui fait de l'univers un système complexe en équilibre momentané. Hume semble s'être rangé du côté de Toland.

131. Quand le lecteur aborde le douzième dialogue, il pense y découvrir le développement de ce naturalisme établi par les onze premiers dialogues et il ne laisse pas d'être surpris. Cette finalité anthropomorphique tant décriée, dont Philon a déclaré qu'elle conduisait aux plus grossières superstitions, la voici devenue la raison de « la plus profonde adoration pour l'Être divin ». II, 455. Cette maxime copernicienne que la nature agit par les méthodes les plus simples et choisit les moyens les plus appropriés en vue d'une fin quelconque est le « solide fondement de la piété et de la religion », id. Philon rappelle l'opinion de Galien sur la merveilleuse économie des organismes animaux; Cléanthe peut, sans crainte de critiques, déclarer que le théisme « est le seul système de cosmogonie qui puisse être rendu intelligible et complet... », que « la comparaison de l'univers avec une machine d'invention humaine est si patente et si naturelle, et se justifie par tant d'exemples d'ordre et de dessein dans la nature, qu'elle doit immédiatement frapper toutes les intelligences exemptes de préjugé et s'attirer l'approbation universelle ». II, 456. La renverser, c'est se vouer au scepticisme, mais cet état de suspension du jugement est si peu satisfaisant, si peu naturel que l'esprit est incapable d'y adhérer avec obstination et persévérance surtout en présence d'une « théorie appuyée sur une forte et patente raison, sur un penchant naturel et sur une ancienne éducation ». II, 457.

L'opposition est si manifeste qu'on se prend à douter de la sincérité de Hume, comme nombre de lecteurs et de critiques; d'autant plus que le ton de ce douzième dialogue est moins vif que celui des dialogues critiques précédents. La « confession du sceptique » semble

faite des lèvres seulement. Serait-elle une simple précaution, une précaution inutile comme celles d'un Toland, parce que chacun en découvre la vanité; serait-ce plutôt comme une politesse à l'égard d'un Butler, d'un Berkeley ou des théologiens en général, et cette politesse, après la critique antérieure, serait mêlée de quelque ironie. Mais peut-être est-ce une erreur de soupçonner la véracité de Hume; quand un sceptique s'essaie, par occasion, à discerner des probabilités, il ne peut user d'un ton assuré et enthousiaste. Dès lors ne peut-on admettre ce retour au théisme comme sincère. Hume a écrit les Dialogues comme pour justifier son attitude vis-à-vis de la religion; il a dû les remanier plus d'une fois et la conclusion devait le satisfaire pleinement. Aussi bien nous pouvons relever une même contradiction entre des opinions qu'il soutient en conversation avec des amis. Tantôt il penche vers le mécanisme; il écrit à Hutcheson que la considération des causes finales est incertaine et non philosophique (Burton I, 113); tantôt vers le finalisme; s'il faut en croire Ferguson, il s'écrie, tout comme plus tard le pieux Kant, qu'il n'est rien de plus beau que le ciel étoilé et rien de plus propre à nous faire croire en Dieu. Hume est indécis en bon sceptique et tour à tour se donne à chacune des thèses adverses parce qu'il en distingue successivement la vraisemblance.

D'ailleurs les conclusions du douzième dialogue sont fort éloignées de l'anthropomorphisme vulgaire; il y a quelque ressemblance entre les productions de la nature et celles de l'art; par suite il y a quelque ressemblance, une ressemblance mêlée de beaucoup de différences entre leurs causes. Nous pouvons appeler, si nous le voulons, la cause de la nature Dieu ou Esprit; le théiste devra accorder qu'il y a une différence incommensurable entre l'esprit humain et l'esprit divin; l'athée, qu'il y a une lointaine analogie entre le principe qui arrangea l'univers et la pensée humaine; leur querelle n'est donc qu'une querelle de degré; c'est une

querelle futile, mais aussi une querelle inépuisable comme toutes celles de ce genre. Mais toutes les controverses sont arguties; une seule proposition est certaine : « Là où les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine ». II, 467. Cette proposition est de peu d'utilité pour la conduite de la vie; elle est moins précise que la définition de Dieu proposée par Malebranche après tant d'autres écrivains sacrés : « Il est celui qui est ». Elle n'éveille en nous aucun sentiment véritable; elle nous oriente dans une direction où nous n'apercevons rien de solide; elle est principe d'inquiétude.

« Quelque étonnement en vérité naîtra naturellement de la grandeur de l'objet; quelque mélancolie de son obscurité; quelque mépris de la raison humaine de ce qu'elle ne puisse donner de solution plus satisfaisante en ce qui regarde une si extraordinaire et si magnifique question. Mais croyez-moi Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien disposé doit éprouver en cette occasion, c'est une attente et un désir ardents qu'il plaise au ciel de dissiper, d'alléger du moins cette profonde ignorance, en offrant à l'humanité quelque révélation particulière et en nous découvrant quelque chose de la nature, des attributs et des opérations du divin objet de notre foi. Une personne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de la raison naturelle volera à la vérité révélée avec la plus grande avidité; tandis que le hautain dogmatique persuadé qu'il peut élever un système complet de théologie par le seul secours de la philosophie, dédaignera toute autre aide et rejettera cette institutrice suprême. Etre un sceptique philosophique, c'est, chez un homme lettré, le premier pas et le plus essentiel, menant à être un vrai chrétien, un croyant ». II, 467.

Cette conclusion soulève plusieurs problèmes d'interprétation. Le premier, celui de la sincérité de Hume ne peut pas encore recevoir de solution. On ne peut guère voir en Hume l'analogie d'un Pascal qui abaisse

la raison pour mieux établir la foi; Hume n'est pas un enthousiaste et l'avoue lui-même. On pourrait admettre aussi que, poursuivant son jeu dialectique, il s'est inspiré de Montaigne ou de l'évêque Huet; les Dialogues constitueraient alors une habile mosaïque. On pourrait admettre enfin que Hume est sincère, qu'il ressent réellement l'inquiétude du divin, qu'il désire une révélation expresse sans trop croire cependant qu'il puisse en exister de pleinement satisfaisante; l'on comprendrait alors le peu de ferveur de ses paroles.

Et le deuxième problème se pose; de quelle nature doit être cette révélation, s'agit-il d'un miracle opéré devant un nombreux public, un miracle dont la certitude dépende de l'évidence sensible; ou d'une illumination intérieure que les Quakers ont mise à la mode et aussi quelque peu décriée ? Ici encore la solution ne pourra intervenir que plus tard, après l'examen de l'opinion de Hume sur les miracles.

Enfin un dernier problème peut recevoir une solution immédiate. Hume après avoir sévèrement critiqué les idées de causalité et de finalité intentionnelle et leur avoir dénié toute valeur métaphysique, les utilise pour dépasser le monde de l'expérience; à supposer qu'il soit sincère, comment a-t-il pu commettre une contradiction aussi nette ? L'affirmation successive, et même simultanée, des deux thèses est contraire aux règles d'une logique rigoureuse; aussi n'est-ce pas à la logique qu'il faut demander la solution de cette difficulté; il faut distinguer en la personne de Hume, et en celle de Philon, deux personnages différents, le sceptique et l'homme. Le sceptique est capable des raisonnements les plus abstrus et les plus délicats; il sait balancer les raisons contraires et suspendre son assentiment; il rejette toutes les doctrines religieuses professées comme anthropomorphismes; il a conscience alors de différer étrangement des autres hommes et il se plaint de son isolement (I, 544). Mais un esprit humain, de par son infirmité naturelle, ne saurait demeurer longtemps

dans cette savante perplexité, (II, 383); le sceptique redevient homme et laisse à nouveau jouer en lui tous les principes de l'imagination, non seulement les principes universels qui sont à l'origine de la science expérimentale, mais aussi les principes variables; l'un des plus puissants d'entre ces derniers est la tendance à objectiver nos sentiments et nos manières de penser. Pour penser d'une manière intelligible le rapport en lui-même incompréhensible de Dieu aux créatures et les rapports établis entre les diverses créatures du monde, nous employons les idées familières de causalité et de finalité. Ainsi affirmer que Dieu est la Cause du monde et qu'il y a établi un ordre intentionnel, c'est user d'expressions commodes, c'est utiliser de véritables conventions. Nous retrouvons donc ici une conception déjà indiquée plus haut après l'examen de la théorie de la connaissance chez Hume, § 109.

c) *L'immortalité de l'âme.*

132. « Par la seule lumière de la raison, il semble difficile de prouver l'immortalité de l'âme. Les arguments en sa faveur se tirent habituellement de raisonnements métaphysiques, moraux ou physiques. Mais en réalité c'est l'Évangile et l'Évangile seul qui révéla ouvertement la vie et l'immortalité ». IV, 399.

Les arguments métaphysiques se tirent de la notion de substance simple et immatérielle; les arguments moraux, de la considération de la liberté humaine qui implique responsabilité et sanction; les arguments physiques, les seuls qui aient une valeur réelle dans cette question de fait, s'établissent par analogie, la probabilité d'une vie future devant se conclure de la réalité de certains faits expérimentaux. § 79.

On conclut l'immortalité de l'âme de ce que celle-ci est une substance immatérielle et simple; une substance simple ne peut périr par dissolution comme le corps, composé par essence. La notion de substance,

répond Hume, est une notion confuse qui ne correspond à aucune réalité connaissable; la doctrine de la simplicité et de l'immatérialité ne diffère pas du spinozisme si décrié; d'une manière générale, on a réussi à faire du problème de l'immortalité une question absolument intelligible en voulant le résoudre au moyen d'arguments métaphysiques.

133. L'idée de substance ne peut venir ni d'une impression de sensation qui nous donne une qualité, ni d'une impression de réflexion qui est passion ou émotion; par suite il n'y a réellement pas d'idée de substance. Mais l'imagination remarque que certaines idées simples sont toujours données en liaison l'une avec l'autre; elle tient cette liaison pour essentielle et indissoluble et finit par substantialiser un principe d'union qui n'est autre que sa propre habitude de penser en union intime les qualités conjointes. Le terme substance est donc un terme général, évocateur d'états d'âme analogues; il correspond à une comparaison qui s'impose pratiquement à l'esprit; l'emploi du terme général permet d'alléger le travail de la mémoire qui retient seulement un nom; il facilite la communication des pensées.

Le procédé sert pour l'âme comme pour les objets extérieurs; Hume ne consent pas à s'en tenir à la demi-mesure proposée par Berkeley; le problème se pose de même pour le monde mental et pour le monde matériel. Nulle impression ne correspond à l'idée de l'âme ou à l'idée du moi.

Définir l'âme comme une réalité qui peut subsister à elle seule, ce n'est la distinguer en rien des perceptions; celles-ci en effet sont discernables et partout peuvent exister de manière indépendante, puisque notre expérience ne nous révèle pas que rien soit requis pour supporter l'existence d'une perception. Nous ne saisissons en nous que nos impressions et nos idées; nous sommes un flux spirituel de perceptions et l'expé-

rience légitime cette seule définition du moi : un faisceau ou une collection de perceptions.

On peut expliquer le mécanisme de l'illusion qui fait apparaître l'idée d'un moi simple et identique. Nos perceptions, bien que chacune d'elles soit distincte et indépendante, sont liées dans la mémoire par la relation de ressemblance. « Car qu'est-ce que la mémoire, sinon une faculté par laquelle nous suscitons les images des perceptions passées ? Et puisqu'une image ressemble nécessairement à son objet, la place fréquente occupée, dans la chaîne de la pensée, par ces perceptions semblables ne doit-elle pas forcément transporter l'imagination avec plus de facilité d'un anneau à un autre et faire en sorte que le tout semble la continuation d'un objet unique ? A cet égard donc la mémoire non seulement découvre l'identité mais encore contribue à la produire, en produisant entre les perceptions la relation de ressemblance ». 541. Cette unité de mémoire se constitue en nous spontanément par le jeu naturel des principes de l'imagination ; la réflexion sur les lacunes de ce moi spontané nous amène à la constitution d'un moi systématique où les différentes perceptions s'entretiennent selon la loi de causalité, § 112. « Combien il est peu de nos actions passées dont nous ayons mémoire : Qui peut me dire par exemple quelles furent ses pensées et ses actions le 1^{er} janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733 ? Ou affirmera-t-on, parce qu'on a entièrement oublié les incidents de ces journées que le moi présent n'est pas la même personne que le moi d'alors et renversera-t-on par là toutes les notions les plus établies d'identité personnelle ? ». I, 542. Nous avons heureusement le sentiment d'une liaison réglée entre nos perceptions. « Nos impressions donnent naissance aux idées qui leur correspondent et ces idées, à leur tour, produisent d'autres impressions. Une pensée en chasse une autre et tire après elle une troisième par laquelle elle est expulsée à son tour. Sous ce rapport je ne puis mieux comparer l'âme qu'à une

république ou à un état dont les différents membres sont unis par les liens réciproques du commandement et de la subordination et donnent naissance à d'autres personnes, qui propagent la même république à travers l'incessant changement de ses parties. Et comme une même et unique république peut changer non seulement de membres, mais encore de lois et de constitution, pareillement une même personne peut changer de caractère et d'humeur, aussi bien que d'impressions et d'idées, sans perdre de son identité. Quelques changements qu'elle subisse, ses différentes parties sont toujours reliées par la relation de causalité. Et, à ce point de vue, l'identité que nous possédons relativement aux passions sert à corroborer celle qui se rapporte à l'imagination en faisant que nos perceptions éloignées s'influencent les unes les autres et en nous donnant un intérêt présent pour nos douleurs ou nos plaisirs passés ou futurs ». I, 542. Ainsi ce ne sont pas seulement les relations de ressemblance et de causalité qui réunissent nos différentes perceptions; mais aussi les passions, l'affectivité elle-même qui est un principe d'union intime; il y a association d'idées et unité de disposition. Dans de telles circonstances, l'esprit n'éprouve pas, à considérer la série des perceptions associées, un effort d'attention plus intense que s'il considérerait une perception identique pendant tout ce temps; les termes successifs sont liés étroitement les uns aux autres et permettent une transition facile et coulante; nulle surprise, nulle réadaptation provoquée par l'apparition d'un élément imprévu; c'est l'illusion d'une continuité parfaite; nous accordons comme support immuable aux perceptions successives un esprit permanent et identique. — La croyance analogue en la simplicité de l'âme s'explique par une analyse analogue.

Cette analyse toutefois ne satisfait pas complètement Hume qui expose ses scrupules dans l'appendice au *Traité*; elle est calquée sur l'analyse des substances extérieures; les perceptions sont des existences distinctes

et ne forment un tout que par leur connexion réciproque; celle-ci traduit la détermination de la pensée de passer de perception en perception. « Il s'ensuit donc que la pensée seule trouve une identité personnelle quand, en réfléchissant à la série des perceptions passées qui composent un esprit, les idées de ces perceptions sont senties comme étant en connexion réciproque et introduisent naturellement les unes les autres. Si extraordinaire que cette conclusion puisse sembler, elle n'a pas à nous surprendre. La plupart des philosophes semblent enclins à penser que l'identité personnelle naît de la conscience et la conscience n'est autre chose qu'une pensée ou une perception réfléchie. La présente philosophie a donc, jusqu'ici, un aspect plein de promesses. Mais tous mes espoirs s'évanouissent quand j'en viens à expliquer les principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou notre conscience. Je ne puis découvrir aucune théorie qui me donne satisfaction sur ce chapitre. — Bref, il y a deux principes que je ne puis rendre compatibles; et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à aucun des deux, savoir : que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes et que l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes. Si nos perceptions étaient inhérentes à quelque chose de simple et d'individuel ou bien si l'esprit percevait entre elles quelque connexion réelle, il n'y aurait pas de difficulté en l'occurrence. Pour ma part, je dois invoquer le privilège du sceptique et confesser que cette difficulté est trop forte pour mon entendement. Je ne prétends pas décider toutefois qu'elle soit absolument insurmontable. D'autres peut-être, — ou moi-même, après plus mûre réflexion — pourrons découvrir quelque hypothèse qui concilie ces contradictions » I, 559.

L'atomiste reprend le dessus sur le philosophe de l'imagination; celui-ci connaît la puissance de l'imagination qui assemble et unifie; celui-là s'intéresse au

stable et au distinct, à ce qui est logique. En bonne logique en effet, des perceptions même unies par l'imagination, se distinguent et conservent chacune leur individualité propre; il n'y a pas de principe capable de réaliser une unité intime comparable à celle que nous pensons expérimenter en nous. Mais ce doute porte aussi à son comble la difficulté déjà soulignée au cours du premier livre du *Traité*; peut-on parler de l'immortalité de l'âme, quand nous ne percevons pas de manifestations phénoménales de cette substance spirituelle, quand nous sommes incapables de porter la moindre affirmation sur la nature de la liaison constatée entre les perceptions distinctes et autonomes.

134. Supposons cependant que l'on puisse fournir quelque précision et prendre connaissance d'une substance spirituelle; pour en prouver l'immatérialité et l'immortalité, il faudra tout d'abord en établir la distinction d'avec le corps. Sur ce point, l'accord est loin d'être fait; des discussions interminables divisent théologiens et matérialistes. Il est facile cependant d'établir cette distinction. « Tout ce qui est étendu se compose de parties et tout ce qui se compose de parties est divisible sinon en réalité, du moins en imagination. Mais il ne se peut pas que rien de divisible soit joint à une pensée ou à une perception, existence tout à fait inséparable et indivisible. Car si l'on suppose une telle conjonction, la pensée indivisible existerait-elle à gauche ou à droite du corps étendu et divisible ? A la surface ou au milieu ? Derrière ou devant lui ?... Ou bien si la pensée est jointe à toutes les parties; elle doit être elle aussi étendue, séparable, divisible, non moins que le corps : ce qui est parfaitement absurde et contradictoire. Car quelqu'un peut-il concevoir une passion d'un yard de longueur, d'un pied de largeur et d'un pouce d'épaisseur ? ». I, 518-519. « Une réflexion morale ne peut être placée à droite ou à gauche d'une passion; une saveur ou un son ne peuvent être de forme circulaire ou carrée ». I, 520. Bref, le toucher et la vue

nous donnent l'étendue; mais toutes les autres perceptions ne peuvent se situer nulle part; il n'y a pas de relation de contiguïté entre leurs parties, ni davantage entre les tous.

Cependant les qualités sensibles soutiennent des rapports indirects avec l'étendue; elles se présentent souvent en conjonction avec des qualités colorées et tangibles. « Ainsi la saveur et l'odeur d'un fruit sont inséparables de ses qualités de couleur et de tangibilité et, quelles que soient, des unes et des autres, celles qui sont causes et effets, il est certain qu'elles coexistent toujours. Et elles ne sont pas seulement coexistantes en général, mais encore contemporaines par leur apparition à l'esprit; c'est lorsque le corps étendu s'applique à nos sens que nous en percevons la saveur et l'odeur particulières. Dès lors ces relations de causalité et de contiguïté d'apparition dans le temps, entre l'objet étendu et la qualité existant sans aucun lien particulier, devront forcément avoir sur l'esprit un effet tel que lorsqu'apparaîtra l'un d'eux, l'esprit tournera sur le champ sa pensée à la conception de l'autre ». I, 521. L'imagination, selon son habitude, achève l'assimilation commencée; aux relations réelles, elle adjoint celle de conjonction locale.

La réflexion démasque cette illusion, révèle que cette union est tout à fait inintelligible et contradictoire; mais l'imagination ne cède pas; nous sommes partagés entre l'inclination de la fantaisie et le raisonnement. Les philosophes usent d'une solution mixte extrêmement confuse apparentée au principe scolastique : *totum in toto et totum in qualibet parte*, « ce qui est à peu près comme si nous disions qu'une chose est dans un certain lieu tout en n'y étant pas ». I, 522. Dès lors il n'est plus étonnant que les controverses naissent et s'éternisent; les théologiens et les matérialistes n'ont pas posé clairement le problème; ils ont prétendu dépasser l'expérience.

Quand on y demeure, on accepte la doctrine de la causalité soutenue plus haut, § 117-118; et l'union de l'âme et du corps cesse d'être mystérieuse. On n'est plus embarrassé du principe scolastique : « du mouvement ne peut sortir que du mouvement », ou, d'une manière plus générale « l'action causale doit toujours s'exercer entre réalités du même genre ». La causalité se définissant par la connexion constante, à priori n'importe quoi peut produire n'importe quoi; l'expérience décide seule de la possibilité de telle conjonction déterminée; or elle montre que les dispositions corporelles sont unies de manière constante aux mouvements des passions et des idées et, par suite, peuvent être considérés comme leurs causes. Mais il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'une union substantielle, mais d'une connexion expérimentale entre différentes perceptions.

135. S'engage-t-on à la suite des philosophes rationalistes dans une doctrine de la substance, on tombe dans des contradictions. Les théologiens ont horreur du spinozisme et se sont évertués à détruire la théorie de l'unicité de la substance; ils ne s'aperçoivent qu'ils y reviennent eux-mêmes par leur doctrine de la simplicité et de l'indivisibilité de l'âme, substance immatérielle; contradiction qui révèle l'absurdité de leur thèse. Il y a analogie entre l'univers des objets ou des corps et l'univers de la pensée en ce sens que, puisque l'on affirme l'existence de l'objet en fonction de l'impression sensible correspondante, tout ce que l'on a affirmé de l'objet, doit l'être aussi de l'impression. Par suite « nous ne saurions jamais trouver de répugnance entre un objet étendu, tel qu'une modification, et une essence simple exempte de composition, telle que sa substance sans que ladite répugnance ne trouve également place entre la perception ou l'impression de cet objet étendu et la même essence exempte de composition ». I, 526. L'on ne peut donc rapporter à l'âme simple et immatérielle les perceptions tangibles et colorées qui impliquent composition.

Pour plus de clarté, on peut entrer dans le détail et utiliser ici la critique que Bayle a établie contre la thèse spinoziste de l'unicité de la substance, § 15. 1° Le mode ne fait qu'un avec la substance et par suite l'étendue, avec Dieu; la multiplicité, avec l'unité essentielle; ce qui est contradictoire; de même pour les théologiens les perceptions étendues ne font qu'un avec la simplicité essentielle de l'âme. 2° L'idée de substance distincte serait applicable à la matière dans le spinozisme et, dans la philosophie des théologiens, toute perception est une substance distincte, si l'on entend par le mot ce qui existe à soi seul; 3° des formes contraires et incompatibles entre elles devraient au même moment modifier la substance, de même les perceptions aussi disparates devraient affecter ensemble la simplicité de l'âme. Ainsi les théologiens sont battus avec leurs propres armes.

Il n'y a pas intérêt à remplacer, comme certains l'ont fait, le terme mode par le terme action, et à dire que la pensée est l'acte de l'âme; un acte n'est en effet rien de distinct de la substance et ne peut se considérer à part que par abstraction. Nos perceptions, toutes différentes, discernables et séparables, ne peuvent être tenues pour des modes abstraits. En outre on pourrait se demander comment la substance peut, sans modification essentielle, servir de support à tant de modalités opposées. Et ce serait enfin faire le jeu des athées eux-mêmes; ceux-ci seraient fondés à « affirmer que les plantes, les animaux, les hommes, etc., ne sont autre chose que les actions particulières d'une unique, simple et universelle substance qui se déploie par l'effet d'une aveugle et absolue nécessité ? Cela est, direz-vous, complètement absurde. Je conviens que c'est intelligible; mais en même temps, je soutiens conformément aux principes ci-dessus exposés, qu'il est impossible de découvrir, dans la supposition que tous les objets variés de la nature sont les actions d'une substance simple et unique, aucune absurdité qui ne soit applicable à une

supposition pareille touchant les impressions et les idées ». I, 529. Hume semble viser l'immatérialisme berkeleyen dont il indique la parenté avec le spinozisme; si Dieu est en effet le lieu des esprits et s'il leur procure lui-même leurs perceptions, il est toute réalité; les esprits créés sont, au même titre que les « idées », ses manifestations; et quelles que soient par ailleurs les différences entre les deux philosophies, surtout pour Hume et ses contemporains, l'immatérialisme de Berkeley peut en quelque manière se rapprocher du « naturalisme » de Spinoza.

136. Acceptons cependant l'immatérialité de l'âme; on peut l'entendre différemment, à la manière des stoïciens par exemple. La substance spirituelle est dispersée à travers le monde; la nature l'utilise exactement comme elle fait de la substance matérielle. « Elle l'emploie comme une sorte de pâte ou d'argile, la modifie en une variété de formes et d'existences, détruit après un temps chaque mode et de sa substance élève une nouvelle forme ». IV, 40. L'immatérialité de l'âme ne suffit pas pour fonder l'immortalité personnelle, la vie future et ses sanctions. L'analogie nous permet d'accorder à l'hypothèse stoïcienne une assez haute probabilité.

On peut encore élever une autre critique; ce qui est incorruptible doit être inengendré; l'âme donc, si elle est immortelle, a existé avant notre naissance; si cette existence antérieure ne nous concerne en rien, par raison de symétrie, l'existence future est pour nous sans importance; il n'y a pas d'immortalité personnelle.

Enfin l'argument tiré de l'existence des âmes des bêtes n'est pas sans valeur. Même dans l'ensemble de la philosophie, il prend une valeur nouvelle; dans une doctrine où l'on utilise le contrôle de la psychologie comparée, ce problème que Butler écartait délibérément en refusant toute raison à l'animal, § 79, se pose avec une force originale. Les animaux se comportent comme s'ils jouissaient de facultés mentales analogues à celles

de l'homme; ils ont donc des âmes analogues aux âmes humaines, bien que beaucoup plus imparfaites; leurs âmes sont-elles également immatérielles et immortelles ?

Ces derniers arguments exposés dans l'Essai posthume sur l'immortalité de l'âme semblent constituer une réponse à « l'Analogie » de Butler; sans les tenir pour de simples arguments de rencontre, on peut cependant les tenir pour des arguments auxiliaires, la principale opposition au dogme rationaliste de l'immortalité de la substance pensante résidant dans le phénoménisme de Hume.

137. Les arguments moraux se fondent sur les idées de liberté et de responsabilité d'une part et sur la croyance en un Dieu justicier. Cette croyance est une suite de l'illusion anthropomorphique combattue vigoureusement par les Dialogues § 127 à 130, elle ne se justifie pas; d'autre part l'expérience manifeste clairement que les sentiments et les actes humains sont déterminés nécessairement.

C'est une opinion répandue parmi les philosophes que la croyance en la liberté humaine; ce n'est pas là une marque de vérité, mais seulement le signe d'une grande confusion de pensée; le sens commun, lui, a toujours admis à la fois les deux doctrines adverses, libetarisme et nécessitarisme, sans prendre la peine de les accorder; la réflexion critique, de son côté, montre que la croyance en la liberté est une illusion de la fantaisie et qu'il faut accepter la doctrine de la nécessité.

Par nécessité, il faut entendre dans tous les cas cette liaison particulière étudiée plus haut sous le nom de connexion causale § 116-118; c'est « l'uniformité observable dans les opérations de la nature, où des objets semblables sont constamment joints entre eux et où l'esprit est déterminé par habitude à inférer l'un de l'apparition de l'autre », IV, 67. Or la conduite humaine

manifeste la même uniformité, la même régularité. « Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions; les mêmes événements s'ensuivent des mêmes causes. Ambition, avarice, amour propre, vanité, amitié, générosité, esprit public, ces passions mêlées à divers degrés et distribuées à travers la société, ont été depuis le commencement du monde et sont encore la source de toutes les actions et entreprises qui aient jamais été observées parmi l'humanité. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations à la façon de vivre des Grecs et des Romains ? Etudiez bien le tempérament et les actions des Français et des Anglais; vous ne sauriez beaucoup vous méprendre en transportant aux premiers la plupart des observations que vous avez faites en ce qui regarde les derniers ». IV, 68. Cette uniformité n'est pas poussée à l'extrême, comme d'ailleurs cela se produit partout dans la nature; des causes particulières diversifient les actions humaines : les différences du sexe et de l'âge, celles de l'éducation et des coutumes, la diversité des situations sont les principales de ses causes. La structure et la constitution de notre esprit échappent ainsi à notre choix, tout comme la structure de notre corps; la majeure partie des hommes n'a même pas la plus petite idée qu'une modification pourrait être souhaitable. « De même qu'un courant suit nécessairement les différences du sol sur lequel il court, de même les hommes ignorants et dénués de pensée agissent sous l'influence de leurs inclinations naturelles. Ces hommes sont en fait privés de toute prétention à la philosophie et à la médecine mentale tant vantée. Toutefois sur les sages eux-mêmes et sur les penseurs, la nature a une influence prodigieuse; un homme ne peut pas toujours corriger son caractère avec le secours de l'art et de l'industrie les plus grands, ni atteindre au caractère vertueux auquel il aspire ». III, 221, 222.

Il y a d'apparentes irrégularités, comme en météorologie et en médecine; des causes intercurrentes sont venues modifier l'action des causes habituelles. « Une personne d'obligeantes dispositions répond d'une façon bourrue; mais elle a mal aux dents ou n'a pas dîné. Un stupide personnage montre dans son air une vivacité inaccoutumée; mais il lui est advenu une bonne fortune soudaine ». IV, 72.

La vie courante utilise d'ailleurs à tout moment des inférences fondées sur cette nécessité des affaires humaines; l'artisan, le fabricant et le commerçant, le politicien et le moraliste, le critique historique ou littéraire ne peuvent exercer leur industrie ou leur art qu'en comptant sur la nécessité du comportement humain. Il y a donc une conduite humaine, propre à tout homme dans des circonstances déterminées; notre expérience est parfois insuffisante pour la définir parfaitement; mais si elle était plus complète, elle permettrait de tirer des inférences plus correctes.

Si nos actes sont déterminés, on ne voit pas pourquoi ils se complèteraient par des récompenses ou des punitions; dès cette vie, ils ont, pour la plupart, des conséquences en rapport avec leur nature; sur quel fondement s'appuierait-on pour affirmer que la providence divine assurera dans une autre vie les compensations souhaitées par la justice humaine? On a déjà montré que nous ne connaissons la justice divine que de l'extérieur, par les marques qui la manifestent dans le monde et même il serait très dangereux d'affirmer qu'elle est identique à la nôtre.

138. C'est par ailleurs une circonstance qui paraît s'opposer aussi à l'affirmation de l'immortalité de l'âme que la faiblesse des conceptions et les sentiments qui s'y attachent; ce sont idées flottantes et persuasions chancelantes. « Il naît à la vérité en quelques esprits des terreurs inexplicables à l'égard de l'avenir; mais elles s'évanouiraient vite si elles n'étaient pas artificiel

lement entretenues par les préceptes et l'éducation. Et quels motifs sont ceux qui les entretiennent, uniquement le désir de trouver des moyens d'existence, d'acquérir pouvoir et richesses dans ce monde. Leur zèle et leur industrie mêmes constituent un argument contre eux », IV, 401. Naturellement les hommes font preuve de l'incrédulité ou de l'insouciance la plus grande à l'égard de la vie future et de ses sanctions. On explique cet état d'âme par l'extrême différence entre notre expérience actuelle et la vie à venir, notre sympathie ne pouvait alors s'éveiller. Mais comment ne pas s'indigner de la « fourberie barbare » d'un Créateur, cependant réputé bienveillant et sage, qui écarte notre attention de cette scène plus importante de l'autre vie pour l'attacher à notre mesquine vie terrestre.

Et Hume d'accumuler des arguments classiques à son époque : disproportion entre l'éternité des peines et la gravité des fautes; infériorité reconnue des facultés féminines qui ne s'expliquerait pas dans la thèse religieuse; toutes les âmes y ont la même tâche à remplir; caractère simpliste de la croyance en un ciel et en un enfer comme s'il n'y avait sur terre que des hommes de bien et des méchants, comme si l'immense majorité des hommes n'était pas dans l'état intermédiaire entre la bonté parfaite et la suprême malignité; — cruauté de la conception théologique qui considère la vie terrestre comme une épreuve probatoire. « La damnation d'un homme est un mal infiniment plus grand dans l'univers que le bouleversement de mille millions de royaumes », IV, 405. Cruauté et invraisemblance; car les apparences n'appuient pas la conception. « La Nature a rendu l'enfance humaine particulièrement fragile et mortelle comme si elle avait voulu réfuter la doctrine d'un état de probation; la moitié des hommes meurent avant de devenir créatures raisonnables ». IV, 403.

139. Quant aux arguments physiques fondés sur l'analogie de nature, ils sont tous en faveur de la doctrine contraire; tous il affirment la mortalité de l'âme.

« Quand deux objets sont unis si intimement que toutes les altérations observées en l'un d'eux se sont accompagnées d'altérations correspondantes de l'autre, nous devons conclure selon toutes les règles de l'analogie que, si de plus grandes altérations se produisaient en celui-là et le dissolvaient entièrement, il s'ensuivrait une dissolution totale de celui-ci ». IV, 403. Or il est indéniable que le corps et l'esprit soit intimement unis; ils se développent du même pas de l'enfance à l'âge mur; ils vieillissent ensemble jusqu'à la mort; et cette ruine du corps doit s'accompagner de l'anéantissement de l'âme. Tout au plus pourrait-on accepter une survivance avec transformation profonde et transmigration comme la métempsychose; tout dans le monde est dans un flux continu; pour quelle raison une forme plus fragile que toute autre, l'emporterait en durée ?

Les théologiens ont fait état de notre désir d'immortalité ou plutôt de notre horreur de l'anéantissement, pour prouver l'immortalité; dans un monde bien réglé, tout a sa fin; un désir inutile ne se comprend pas. Admettons que ce soit là un sentiment primitif; son existence est une raison de plus pour croire à la mortalité de l'âme. « Car comme la nature ne fait rien en vain, elle ne nous aurait pas donné cette horreur d'un événement inévitable, si nos efforts ne pouvaient souvent, comme il arrive en fait, le reculer quelque peu. La mort est la fin inévitable; mais l'espèce humaine ne se serait pas conservée si la nature ne nous avait inspiré une aversion contre la mort ». IV, 405.

Ici encore la critique de Hume s'attaque aux doctrines de l'« Analogie »; et c'est peut-être au désir de se placer dans les conditions mêmes de l'hypothèse combattue qu'il faut attribuer la reconnaissance d'une finalité de la nature; car au cours d'une discussion criti-

que, le sceptique ne peut céder le pas à l'homme et à ses illusions anthropomorphiques; peut-être plutôt faut-il interpréter cette formule de manière scientifique; plus de désir de la nature ni de finalité intentionnelle; mais l'exercice d'un mécanisme qui ne laisse rien subsister de superflu, rien qui ne s'explique par ses causes.

L'Essai sur l'immortalité se termine toutefois comme les Dialogues par une manière de confession, par un retour du sceptique à l'humanité. Après avoir constaté que la réfutation est toujours plus facile quand une hypothèse prétend dépasser l'expérience, Hume récuse la raison humaine et demande la certitude à la Révélation. « Qui placera sa confiance en une prétendue philosophie, assez pour admettre sur son témoignage la réalité d'une scène si merveilleuse ! une nouvelle espèce de logique est nécessaire pour cette fin et de nouvelles facultés mentales qui nous rendraient capables de comprendre cette logique. Rien ne peut mettre en plus complète lumière les obligations infinies de l'humanité vis-à-vis de la Révélation divine puisque, nous le voyons, aucun autre moyen ne pouvait prouver plus de certitude à cette grande et importante vérité ». IV, 406.

Persiflage, fidéisme ou précaution oratoire; le problème se pose à nouveau.

d) *Les miracles.*

140. L'Essai sur les Miracles fut sans doute l'écrit philosophique de Hume le plus contesté; il paraît avoir ému profondément les Ecossais, frappés à leur avis dans leurs convictions les plus chères; le titre même de l'essai parut un défi; non seulement des réfutations parurent ainsi que des pamphlets, mais encore en 1755, l'Assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse prit une résolution hostile; elle déclara « son extrême aversion pour les principes d'impiété et d'infidélité » et exprima son

« inquiétude extrême en raison de l'empire de l'infidélité et de l'immoralité dont les principes ont été, pour la disgrâce de notre époque et de notre nation, si ouvertement soutenus en plusieurs livres récemment publiés dans cette contrée et qui ne sont que trop bien connus parmi nous ». L'année suivante, l'Assemblée générale eut à connaître d'une motion de résolution qui réclamait l'examen des œuvres de Hume; elle l'écarta, mais surtout parce qu'un procès contre un laïque ne pouvait servir qu'à le rendre plus célèbre. Et celui-ci l'était déjà, tenu par le peuple d'Edimbourg pour le représentant attitré en Ecosse du déisme, de l'athéisme et du scepticisme, et pourtant, faut-il l'écrire il était patronné par les dames qui assurèrent en 1752 sa nomination comme bibliothécaire de la compagnie des avocats d'Edimbourg. Cette réprobation était durable et peut-être dure-t-elle encore aujourd'hui; c'est l'Essai sur les miracles que l'on étudie de préférence dans l'œuvre de Hume et comme l'on rend justice aux mérites du philosophe, on s'ingénie pour faire de l'Essai un morceau étranger à l'ensemble de l'œuvre et surajouté dans le vain désir d'étonner les esprits et d'attirer l'attention sur l'« Enquête »; tel est du moins l'avis commun de M. Selby-Biggeet de M. Taylor; ou bien on se décide, tout en faisant des réserves sur l'attitude révoltée de l'auteur, à tenir l'Essai pour important et même à le déclarer d'une grande utilité pour la religion de par son rôle de ferment intellectuel, provoquant les recherches et les réponses des théologiens; et M. Henderson va jusqu'à considérer l'Eglise chrétienne comme la débitrice de Hume.

En réalité, l'Essai, publié peut-être pour des raisons d'opportunité, est intimement lié à l'ensemble de l'œuvre du philosophe; celui-ci nous l'apprend lui-même; l'Essai était virtuellement composé dès les années 1735-1736. Dans une lettre envoyée le 7 janvier 1762 au Principal Campbell, Hume précise les circonstances de cette

composition; il était alors à La Flèche et discutait avec un jésuite du collège de la solidité de certains miracles catholiques; « et comme j'avais la tête remplie des raisonnements de mon *Traité de la nature humaine* que je composais à ce moment, cet argument se présenta immédiatement à moi et je pensais qu'il accablerait beaucoup mon compagnon; mais, à la fin, celui-ci observa que cette argumentation ne pouvait avoir aucune solidité parce qu'elle portait à la fois contre l'Évangile et contre les miracles catholiques ».

Hume connaissait donc la portée de son argumentation qui vise non pas des miracles particuliers comme la critique d'un Woolston, mais le miracle lui-même, la notion même du miraculeux et les conditions de probabilité pour qu'un fait merveilleux soit réellement miraculeux. Hume faisait œuvre de philosophe et s'en tenait à une critique générale; il reprenait cette question du miracle telle que Leslie et Sherlock l'avait posée; ces deux théologiens, après tous les autres rationalistes, avaient réclamé pour l'histoire sacrée les mêmes règles de critique que pour l'histoire profane; et Sherlock avait même déclaré que celle-ci se révélait alors comme moins solide que celle-là. Tel n'est pas l'avis de Hume qui accepte le même point de départ et presque les mêmes exemples et pense établir l'incapacité de la raison humaine à discerner le surnaturel. Sa critique établit d'abord la valeur de tout témoignage; puis elle s'attache à l'examen du miraculeux, en accepte la possibilité, et reconnaît qu'il y a rarement de distinction précise entre une supercherie et un miracle réel.

141. C'est d'une remarque faite par l'archevêque Tillotson au cours d'un sermon sur la Transsubstantiation (vol. III, sermon 26, cf. également sermon 21 sur l'examen des esprits) que Hume va partir, ce qui révèle clairement l'intérêt de Hume pour les questions religieuses. Il n'y a pas de certitude supérieure à celle que

fournissent les sens; un témoignage n'a de valeur que s'il traduit correctement l'expérience sensible des témoins immédiats; le critique doit donc s'assurer de la valeur de la tradition et de celle du témoignage primitif.

Quand la tradition est écrite et qu'elle s'opère par simple copie, par copie fidèle, elle n'affaiblit pas l'évidence des faits rapportés; toutes les copies successives, toutes les éditions sont du même genre. « Il n'y a pas de changement d'un pas à un autre. Quand nous connaissons un volume, nous les connaissons tous; et quand nous avons fait un pas, nous ne saurions avoir d'hésitation en ce qui concerne tous les autres. Cette circonstance seule conserve à l'histoire son évidence et perpétuera le souvenir du siècle présent jusqu'à la plus lointaine postérité ». I, 442. L'histoire écrite par des hommes non prévenus atteint donc au maximum de certitude et conserve toute la valeur du témoignage originel; toutefois on peut suspecter le plus souvent la fidélité de la tradition, surtout de la tradition orale; et à chaque pas, l'historien devra se servir des règles générales de critique comme pour le témoignage essentiel.

Habituellement les témoins sont véridiques; l'expérience nous apprend que l'inclination à la vérité et la probité, que la ténacité relative des souvenirs, que la crainte de la honte ressentie par un menteur dévoilé, sont des qualités inhérentes à la nature humaine et par nature également nous sommes portés à la crédulité. L'expérience nous révèle aussi que la fausseté et la scélératesse sont le propre de l'homme. Dès lors nous entretenons à l'égard du témoignage cette croyance mitigée qui se nomme probabilité. Le doute ne disparaît que si nous nous trouvons en présence d'un menteur avéré. Il convient donc de peser chaque témoignage et de rechercher les causes d'altération. La mémoire et l'imagination se mêlent intimement et finissent parfois par se confondre : les menteurs se dupent eux-mêmes

et croient à la réalité des fictions qu'ils inventent. La passion peut troubler le témoignage. « Les sages ne prêtent qu'une foi fort académique à tout récit favorisant la passion de qui le rapporte, que ce récit exalte son pays, sa famille ou lui-même, ou de toute autre façon s'accorde à ses inclinations et penchants naturels ». IV, 104. « L'opposition et le contraste entre le caractère et la conduite d'un même homme, tels que les dépeint un ami ou un ennemi sont aussi forts, même dans la vie courante, bien plus encore dans ces choses religieuses, qu'entre deux hommes quelconques au monde, entre Alexandre et Saint-Paul par exemple ». IV, 98 n. L'extraordinaire et le merveilleux du fait témoigné font aussi suspecter le témoignage. « Je ne croirais pas une telle histoire me fut-elle dite par Caton, était un dicton proverbial à Rome ». IV, 92. Le prince siamois avait quelque raison de suspecter les dires de l'ambassadeur hollandais; les hommes font très souvent preuve d'un amour excessif pour le merveilleux; il avait tort toutefois de prétendre régler par son expérience personnelle le cours de la nature et de ne pas tenir compte des variations dans les circonstances d'un fait; tout fait nouveau nous paraît étrange; nous prenons souvent le monde des principes variables de l'imagination pour le monde des principes universels; notre monde subjectif pour le monde objectif, commun à tous les hommes.

L'acceptation d'un témoignage devient encore plus difficile quand il y a pluralité et diversité des témoignages. « Cette contrariété des raisons de croire peut dériver de plusieurs causes différentes : de l'opposition de témoignages contraires; du caractère ou du nombre des témoins; de la manière dont ils énoncent leur témoignage; ou de l'union de toutes ces circonstances. Nous concevons un soupçon touchant une chose de fait quelconque, quand les témoins se contredisent entre eux; quand ils ne sont qu'un petit nombre, ou

d'un caractère douteux; quand ils ont un intérêt à ce qu'ils affirment; quand ils énoncent leur témoignage avec hésitation, ou au contraire avec de trop violentes affirmations. Il y a bien d'autres particularités du même genre, qui peuvent diminuer ou détruire la force d'un argument quelconque tiré du témoignage humain ». IV, 91.

142. Cette critique doit s'appliquer semblablement à tous les faits extraordinaires que l'on rencontre dans les diverses religions, miracles et prophéties, puisque celles-ci ne sont qu'une espèce particulière de faits miraculeux.

Le vulgaire appelle volontiers miracle tout phénomène dont il découvre mal la cause; en réalité un miracle est « une violation des lois de la nature » ou avec plus de précision « une transgression d'une loi de la nature par une volition particulière de la Divinité ou par l'intervention de quelque agent invisible. IV, 93 et 93 n. L'énoncé de ces formules présente quelque ambiguïté et appelle les critiques qui en ont été faites. Un philosophe qui a réduit la nécessité causale à la valeur d'une simple contrainte subjective, qui a fait des lois de la nature de simples habitudes subjectives, n'est pas fondé à parler d'une violation de ces lois; l'expérience sensible est ce qu'elle est et elle possède la même valeur, qu'elle nous présente des faits coutumiers ou des faits nouveaux et étranges. Le savant ne dispose pas de norme certaine pour rejeter ces derniers faits dans une catégorie particulière, celle du miraculeux, celle du contraire aux lois de la nature. C'est là cependant une objection spécieuse; Hume distingue expressément deux expériences sensibles, celle de l'individu ou d'un petit groupe social et celle de l'humanité, le monde des principes variables et le monde des principes universels; c'est à ce dernier qu'il oppose le miracle, à l'expérience de l'humanité; « une ferme et inaltérable expérience a établi ces lois », et l'on ne

peut refuser une certaine objectivité à ces lois universelles, qui se sont formées en chacun par le jeu de principes naturels; ce sont là encore des lois humaines, non les lois qui constituent réellement l'ossature de la réalité; mais outre que c'est là critiquer Hume d'un point de vue extérieur à sa doctrine, c'est peut-être aussi s'illusionner sur la valeur objective de la connaissance humaine. En tout cas, Hume n'a pas fait preuve d'inconséquence.

Faut-il dire également que la deuxième formule ne contient pas de redondance oratoire et que Hume, par l'expression « agent invisible », rappelle les discussions entre Sherlock et Woolston, d'une manière générale entre les théologiens et les déistes; les théologiens eux-mêmes ont habitué de parler des merveilles des démons.

Un miracle est donc un événement où nos habitudes de pensée se trouvent en défaut, où une connexion causale ne joue pas en raison de l'intervention de Dieu; que l'on constate ou non le caractère miraculeux de l'événement, il n'en existe pas moins comme tel; ici comme partout, la pensée est seconde par rapport à l'expérience. « Le fait qu'une maison ou qu'un bateau s'élève en l'air est un miracle visible; le fait qu'une plume s'enlève quand le vent manque si peu que ce soit de la force requise dans ce but est un miracle aussi réel, quoique non pas aussi sensible par rapport à nous ». IV, 94 n. Ici Hume considère le miracle dans son rapport à une parfaite observation humaine, à une expérience idéale, mais toujours possible.

143. Le miracle s'oppose à toute l'expérience passée; si l'on accorde qu'une expérience uniforme équivaut à une preuve, il y a, contre l'existence d'un miracle quelconque, une preuve directe et complète; pour détruire une telle preuve, il faut une preuve opposée supérieure. « Nul témoignage ne suffit à établir un miracle à moins que le témoignage ne soit de telle sorte que la fausseté

en fût plus miraculeuse que le fait qu'il s'efforce d'établir... Même en ce cas il y a destruction réciproque des arguments et le plus fort ne nous donne qu'une assurance conforme au degré de force qui reste après déduction du plus faible ». IV, 93-94. C'est un calcul des chances qui s'établit et ne nous donne en définitive qu'une probabilité; l'idée de miracle n'est pas absurde; mais dans le cas le plus favorable, la preuve d'un miracle particulier n'atteint jamais au degré de certitude qui caractérise les lois de la nature, et sans doute ce cas idéal n'a jamais été réalisé.

1° Aucun miracle n'a été attesté par un nombre suffisant de personnes « d'un bon sens d'une éducation et d'un savoir assez incontestables pour nous assurer contre toute illusion de leur part, d'une intégrité assez indubitable pour les mettre au-dessus de tout soupçon d'un dessein quelconque de tromper autrui; d'assez de crédit et de réputation aux yeux des hommes pour avoir beaucoup à perdre au cas où ils eussent été convaincus de quelque fausseté; et en même temps attestant des faits accomplis assez publiquement et dans une partie du monde assez célèbre pour rendre inévitable la découverte de cette fausseté; toutes circonstances requises pour nous donner pleine assurance à l'endroit du témoignage des hommes ». IV, 94.

2° L'amour du merveilleux devient encore plus puissant lorsqu'il s'allie au sentiment religieux; l'absurde, loin de surprendre, entraîne la conviction par son absurdité même. « La passion de surprise et d'émerveillement qui provient des miracles étant une agréable émotion produit une tendance sensible à croire aux événements d'où elle dérive ». IV, 95. Les enthousiastes sont dupes de leurs propres visions : la vivacité de leur imagination et l'intensité de leurs émotions, les troubles mêmes de leurs organismes émaciés par les pratiques superstitieuses sont autant de causes qui les poussent à voir partout du miraculeux. L'ermite Duns-

tan crut avoir torturé le diable et lui avoir saisi le nez avec des pincettes rougies au feu (Plantagenets, I, 227); les Réformateurs écossais attribuaient leurs ravissements extatiques à l'Esprit divin (Stuarts, I, 164-165). Bien plus un homme religieux « peut savoir que sa narration est fausse et néanmoins y persister avec les meilleures intentions du monde, dans le but de favoriser une cause si sacrée ». IV, 95. La vanité et l'intérêt personnel poussent encore à la supercherie; vaniteux, le miraculé par le contact de la chasse de Saint-Albans, dont la supercherie fut dévoilée par le duc de Gloucester (Plantagenets, VI, 211); désireux de considération et de profits matériels, Elisabeth, la sainte fille de Kent, et le vicaire de sa paroisse (Tudor, II, 216-220).

3° Les événements miraculeux sont légions chez les peuples barbares et incultes; leur nombre diminue avec les progrès de la civilisation; ou bien on les situe en des pays lointains. Les témoins de ces événements ne sont pas capables de critique méthodique, leurs récits emphatiques ne peuvent qu'ajouter de nouveaux détails merveilleux aux événements qu'ils décrivent.

4° Enfin « il n'y a pas de témoignage en faveur d'aucun d'eux, même de ceux qui n'ont pas été expressément reconnus faux qui ne soit contredit par un nombre infini d'attestations... Considérons qu'en matière de religion tout ce qui est différent est contraire et qu'il est impossible que les religions de l'ancienne Rome, de la Turquie, du Siam et de la Chine soient toutes établies sur quelque fondement solide ». IV, 99. Toutes abondent en miracles; tous les miracles qui appuient une religion, combattent toutes les autres religions; par suite à l'appui d'une seule religion, ne vient qu'un nombre de miracles bien inférieur au nombre de ceux qui la combattent. « Cet argument peut paraître par trop subtil et raffiné, mais il ne diffère pas en réalité du raisonnement d'un juge que le crédit de deux témoins, accusant quelqu'un de crime, est détruit par le témoi-

gnage de deux autres affirmant que cette personne était à deux cents lieux de distance au même moment où le crime est dit avoir été commis ». IV, 99. Hume, on le constate, s'est placé dans les conditions réclamées par Sherlock; il juge selon les règles du barreau.

144. On ne peut davantage démasquer les supercheres; l'histoire nous apprend que les contemporains y ont presque toujours échoué; à plus forte raison des critiques qui voudraient apprécier des faits anciens. Au nombre des miracles les mieux attestés de l'antiquité figurent les miracles de Vespasien qui manifestement sont des miracles supposés; quand le cardinal de Retz rapporte une grossière supercherie du clergé de Saragosse, il n'en tente même pas la moindre réfutation. Bien mieux les miracles qui se réalisèrent sur la tombe de l'abbé Pâris, rejetés cependant par l'orthodoxie catholiques, ont toujours été tenus pour miracles par des jansénistes éclairés et intègres; « ce qui est le plus extraordinaire, beaucoup d'entre les miracles furent immédiatement vérifiés sur place, devant des juges d'une indiscutable intégrité, attestés par des témoins de crédit et de qualité, dans un âge savant et sur le théâtre le plus en vue qui soit maintenant au monde. Et ce n'est pas tout : une relation en fut publiée et dispersée de toutes parts; et les jésuites quoique formant un corps savant, soutenus par le magistrat civil et ennemis déterminés des opinions en faveur desquelles les miracles passaient pour être opérés, ne furent jamais capables de les réfuter ou de les démasquer distinctement ». IV, 101.

Les critiques des miracles supposés ont attaqué non seulement les causes des témoignages; ils ont encore invoqué la possibilité d'erreurs dans le diagnostic antérieur des malades miraculés; ils ont même en désespoir de cause accusé le démon d'avoir dupé de ses prodiges des témoins sincères, mais non avertis. Ils n'ont jamais pu parvenir à la certitude démonstrative. Ja-

mais ils n'ont emporté l'assentiment de leurs adversaires, ni même parfois celui de critiques impartiaux.

Une fois que le miracle a été produit comme tel, il court de bouche en bouche, recueillant à chaque fois une vigueur nouvelle; il est trop tard désormais; même le mensonge le plus grossier, si on a négligé tout d'abord de le réfuter en raison de sa grossièreté, finit par se faire accepter comme vérité indubitable.

145. C'est ainsi que de nombreuses causes réduisent la valeur des témoignages portés en faveur des miracles accomplis pour une foi religieuse; qu'il faut suspecter tout récit, même de bonne foi, d'un événement miraculeux quelconque; qu'il faut le faire tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'une religion nouvelle; alors le zèle religieux le fanatisme est à son maximum; alors les violations de la vérité sont encore plus communes.

Cette critique, par contre, ne porte pas contre les faits extraordinaires qui sont « d'espèce à comporter la preuve par le témoignage humain. Ces miracles, comme le peuple les appelle, sont aussi des violations du cours ordinaire de la nature; mais ils tirent une certaine probabilité de leur analogie avec certains faits habituels. On pourrait accepter comme véridiques des témoignages concordants qui affirmeraient qu'une obscurité complète dura pendant huit jours à une époque déterminée parce que « le déclin, la corruption et la dissolution de la nature est un événement rendu probable par tant d'analogies que tout phénomène qui semble tendre à cette catastrophe rentre dans les limites du témoignage humain, si ce témoignage est très étendu et très uniforme ». IV, 106.

Un événement réellement miraculeux tel que la résurrection de la reine Elisabeth, constitue, au contraire, une violation si insigne des lois de la nature qu'il faut plutôt croire à une fourberie malgré toutes les apparences possibles de sincérité de la part des témoins. De même si nous jugeons par la seule raison des mi-

racles de l'Écriture et particulièrement de ceux du Pentateuque, nous devons les rejeter comme des supercheries.

Mais il convient de s'arrêter sur cette opposition d'exemples et de justifier Hume d'une double accusation, de raillerie de mauvais goût et de contradiction ou tout au moins d'inconséquence.

Qui ne voit dans le second exemple une allusion directe à la Résurrection du Christ ? Hume a pris parti pour Woolston ; mais, moins hardi que lui, il n'a pas osé dire ouvertement que la Résurrection était une odieuse supercherie. On comprend donc l'émotion des Écossais et de leur Église. Certes l'allusion est directe ; elle ne paraît pas destinée cependant à préserver son auteur de poursuites possibles ; elle est trop manifeste. Hume doit bien penser aux « Témoins de la Résurrection », quand il écrit ces lignes ; mais s'il choisit l'exemple de la reine Elisabeth, c'est pour bien affirmer qu'il ne s'intéresse pas uniquement au cas particulier du Christ ; quelle est, au regard de la seule raison, la probabilité d'une résurrection ? Il n'y a donc pas ici de comparaison de mauvais goût ; mais le débat s'élève jusqu'au général.

Alors se présente le deuxième problème ; les deux exemples choisis par Hume, ou mieux les deux catégories de faits que ces exemples symbolisent, ne seraient nullement opposés ; ils appartiendraient à la même classe de faits, les faits insolites ; notre expérience personnelle ne nous a pas fait connaître plus une obscurité totale de huit jours qu'une résurrection ; nous devons ou les accepter ensemble ou les rejeter ensemble. Hume cependant était bien fondé à les distinguer ; ces deux faits sont bien des faits insolites ; mais ils appartiennent à deux espèces bien différentes de ces faits. L'obscurité de huit jours est analogue à ces obscurités relatives et peu durables que produisent les brumes et les nuées ; d'autre part l'expérience nous révèle en d'autres domaines des signes manifestes de

la décadence de notre univers; n'est-il pas possible dès lors qu'en certaines circonstances, mal définies, le degré d'intensité et la durée de ces obscurités familières aient pu s'accroître ? Il n'y a là qu'une différence de degré que des analogies favorables nous poussent à franchir. Au contraire une résurrection n'est pas croyable, car nous avons de nombreux exemples de fraudes et de supercheries analogues. Hume a lu dans Hérodote le récit de la pseudo-résurrection de Zalmoxis; et Sherlock lui-même, § 66, lui a rappelé les exemples célèbres de Pythagore et de Numa; auxquels on pourrait en ajouter d'autres encore, celui d'Apollonius de Tyane par exemple, bien connu en Angleterre depuis la publication par Blount de la vie d'Apollonius par Philostate. Les deux cas sont donc bien différents; pour l'un, des analogies favorables; pour l'autre, des analogies défavorables; la raison ne peut hésiter.

146. Venons en maintenant au coup de théâtre de la fin de l'Essai, en tout analogue à celui qui termine les Dialogues, comparable aux remarques qui ouvrent et ferment l'Essai sur l'Immortalité; après la critique, la renonciation à la critique. La raison est impuissante à rien établir en matière de religion; elle doit abdiquer devant la foi. « Notre très sainte religion se fonde sur la foi, non sur la raison, et c'est une sûre méthode pour la mettre en péril que de la soumettre à une épreuve qu'elle n'est en aucune façon faite pour supporter... Si bien qu'en somme nous pouvons conclure que la religion chrétienne non seulement fut d'abord accompagnée de miracles, mais même aujourd'hui ne peut sans un miracle obtenir la croyance d'aucune personne raisonnable. La simple raison ne suffit pas à nous convaincre de sa véracité; et quiconque est porté par la foi à y donner son assentiment, a conscience d'un continuel miracle en sa propre personne, lequel renverse tous les principes de son entendement et le détermine à croire ce qu'il y a de plus contraire à l'habitude et à l'expérience ». IV, 107-108.

Rien n'est plus contraire au début de l'Essai qui se flatte de « réduire au silence la bigoterie et la superstition les plus arrogantes ». On ne peut admettre que ce soit une précaution oratoire; ces quelques phrases, au ton si calme, ne pouvaient pas faire oublier les critiques hardies qui se pressent au cours de l'Essai et le ton entreprenant du début. D'ailleurs, en fait, ces réserves de la fin n'ont pas été prises en considération par les contemporains de Hume qui devait s'en douter.

Ce recours ultime à la révélation et au miracle intérieur s'expliquerait pour M^r Henderson, par le dualisme qui existe en Hume tour à tour sceptique et croyant sincère; quand celui-ci pense en philosophe, il pousse à l'extrême scepticisme; quand il revient à l'humanité, au bon sens, il croit en toute sincérité. L'interprétation paraît excessive; Hume lui-même la refute; on ne reste pas longtemps dans le scepticisme : on ne peut suspendre longuement son assentiment; c'est une attitude anti-naturelle (cf. II, 383-384); mais quand on revient au bon sens, on ne retrouve plus son innocence première; le sceptique est original, même lorsqu'il paraît s'accorder avec le sens commun. Aussi bien les renseignements que nous possédons ne nous montrent pas en Hume un croyant convaincu; ce n'est pas parce qu'il louait soigneusement au temple son banc de famille et que tous les dimanches il envoyait sa servante écouter le sermon, qu'on peut le tenir pour un esprit religieux, au moins selon la formule banale.

M. Taylor est beaucoup plus près de la vérité quand il voit dans cet appel à la foi un persiflage voulu, mais un persiflage qui vise Hume lui-même. Celui-ci, parti pour pourfendre la bigoterie (c'est-à-dire la religion selon M. Taylor), constata que sa critique reste partiellement impuissante; et il souligne ce demi-échec par probité intellectuelle; le sceptique doit s'incliner devant l'affirmation du croyant qui sent en lui l'action vivifiante de la foi; puisqu'il fait profession d'accepter les données de l'expérience, il ne peut récuser cette expé-

rience intérieure. — Il en est bien ainsi au moins pour ce qui est de l'acceptation indiscutée du « miracle intérieur » ; car M. Taylor a tort de tenir le terme de bigoterie pour synonyme de religion ; Hume a défini expressément la bigoterie comme un excès déterminé de l'esprit religieux, comme une attention outrancière aux formes rituelles et une recherche exagérée des signes extérieurs.

Dès lors on pourrait comprendre de cette manière l'attitude de Hume à l'égard des miracles : « Bien que reconnaissant la possibilité du miracle, je trouve dans l'expérience qu'il est impossible pratiquement de distinguer de l'extérieur un vrai miracle d'une supercherie ; certains parlent d'une illumination intérieure, l'évêque Sherlock comme les quakers ; manifestement celui-là avait tort de penser que l'action de l'Esprit Saint sur une âme transpirait au dehors, sur le visage et dans les paroles, ou même par des actions miraculeuses ; l'expérience lui a infligé trop de démentis ; le seul miracle dont on puisse être certain, c'est le miracle intérieur, c'est la connaissance immédiate de la présence divine, toutefois je ne l'ai pas encore éprouvée ; je ne la connais que par ouï dire ; aussi je ne peux rien nier, ni rien affirmer à son égard ». Telle devait être l'attitude de Hume, toute de probité intellectuelle et de critique impartiale même au moment où son appétit de gloire littéraire le poussait à livrer aux lecteurs anglais les résultats de méditations antérieures, conservés jusqu'alors par devers lui par prudence.

Mais s'il en est ainsi, Hume pourrait être rapproché jusqu'à un certain point de Henri Dodwell, l'auteur du « Christianisme non fondé sur le raisonnement ». Celui-ci, dans cet ouvrage paru à Londres en 1741, avait dénoncé l'examen individuel par la raison comme une source de doutes ; « je ne peux pas m'empêcher de considérer, comme une cause de toute première importance des dispositions d'esprit qui prévalent actuellement et conduisent à l'incrédulité, ces fondations an-

nuelles de notre grand philosophe M. Boyle en faveur d'une religion rationnelle par laquelle il tenta d'accommoder l'objet de la Foi à la mesure de nos entendements » (op. cit., p. 85, cité Sayons 195). Demande-t-on aux enfants un assentiment raisonné pour leur conférer le baptême, pour leur accorder tous les privilèges du chrétien ? Permet-on d'autre part à chacun de choisir parmi les vérités de la religion ? La foi est un devoir, elle s'impose par l'effet d'une autorité toute puissante, celle du Saint-Esprit qui apporte la vraie lumière sans faire appel à la raison. Ainsi s'opéra la conversion de Saint-Paul. « Une conversion qui s'effectua non par la force de lentes inférences et conclusions, mais par une irrésistible lumière venue du ciel, qui en un moment fit étinceler la conviction ». (id, 197). Le ton de Dodwell est certainement très différent de celui de Hume; et cette différence pourrait les faire classer en des groupes opposés; leurs contemporains cependant les accusèrent tous deux d'athéisme et d'immoralité; c'est qu'ils se sentaient touchés de même manière par les critiques du fanatique et du sceptique et que, dans leur effort pour retarder la chute du rationalisme religieux, ils ne pouvaient accepter des conclusions fidéistes et les tenaient pour des concessions hypocrites.

Peut-être serait-on tenté, aujourd'hui encore, de considérer comme telles au moins les opinions du sceptique et de penser que celui-ci, après avoir emprunté de ci, de là ses arguments, aurait agi de même pour sa conclusion : Hume se serait inspiré de Dodwell; l'hypothèse est inacceptable; l'Essai sur les miracles est postérieur au « Christianisme »; mais les idées essentielles en étaient arrêtées dès 1736 au plus tard. Il faut plutôt admettre pour expliquer l'accord des deux auteurs, que ceux-ci représentent diversement un même courant spirituel, refoulé momentanément par le rationalisme et déjà pourtant à la veille de triompher avec les convictions méthodistes.

TROISIÈME PARTIE.

Le conventionalisme moral et religieux

147. La raison n'établit solidement qu'une proposition vague et insuffisante incapable de fonder des pratiques religieuses populaires; les philosophes eux-mêmes ne peuvent s'en tenir longtemps au théisme philosophique; ils sont hommes avant tout et de manière plus durable. Le peuple ne fonde pas davantage sa religion sur les propositions abstruses des métaphysiciens rationalistes; il est inspiré par des idées et des sentiments plus faciles et aussi plus répandus, presque universels et comme inhérents à la nature humaine puisqu'en définitive il y a peu d'athées. Ces principes naturels de la religion sont à dégager.

Et de même les principes naturels de la morale; car celle-ci ne peut plus se fonder sur la seule religion probable, le théisme philosophique qui n'accepte ni la Providence particulière, ni le Dieu justicier; elle n'est pas établie davantage sur la seule éducation qui resterait inefficace si elle n'utilisait les tendances naturelles de l'esprit humain; et malgré leurs dissemblances qui résultent de l'action de coutumes différentes, les morales des pays les plus divers et des époques les plus distantes s'accordent encore sur les principes essentiels, preuve qu'elles se fondent sur des principes universels, caractéristiques de tout esprit humain.

Or, la même solution convient aux deux problèmes; la morale et la religion positive ont leur origine dans certains sentiments primitifs; non pas que l'homme soit originellement un animal moral et religieux, mais il possède originellement certains sentiments dont l'exercice l'entraîne nécessairement vers la morale et vers la

religion; celles-ci sont donc des conventions humaines mais des conventions bien fondées qui résultent indirectement de la nature humaine. Cette solution se retrouve et dans l'Histoire naturelle de la religion et dans les diverses œuvres morales; comme le mot de convention ne figure expressément que dans ces dernières, je les étudierai les premières.

a) *Le conventionalisme moral.*

148. La raison ne peut fonder la morale; Wollaston tout particulièrement s'est acquis une grande réputation à établir une morale rationnelle; il a posé l'existence de relations éternelles, vraies depuis toujours, qu'on ne peut négliger sans tomber dans l'erreur, dans une situation fausse, dans le vice; le vrai est aussi le Bien, § 51. Mais cette morale comme toutes celles analogues qui l'ont précédée, enferme un passage abusif du fait au droit; toujours dans ce cas, à un moment quelconque dans le développement se produit une substitution inexplicable des copules « doit » et « ne doit pas » aux copules « est » et « n'est pas ». Il ne peut en être autrement; la raison, par elle-même, est instrument de connaissance; elle établit des démonstrations ou des raisonnements probables; elle n'est pas principe d'action, c'est dans le sentiment, dans les passions qu'il faut chercher les ressorts de notre conduite; la raison exerce tout au plus une influence indirecte sur la conduite, ou bien elle nous avertit de l'existence d'une chose qui est déjà la fin ou une fin de notre affectivité; ou bien elle nous révèle des connexions causales utilisables pour parvenir à nos fins; elle est une indicatrice et une conseillère.

Dirons-nous avec Wollaston que nos actions sont immorales lorsqu'elles amènent autrui à porter sur notre compte des jugements erronés; un passant me voit, par la fenêtre entr'ouverte, en train de me conduire à l'égard de la femme de mon voisin comme si elle était ma femme, il la tient pour telle et, par suite, établit

une conclusion erronée. Si mon action n'est immorale que parce qu'elle entraîne cette confusion, je n'ai qu'à fermer la fenêtre; ma conduite en devient morale. Et Hume de railler, un peu facilement, aux dépens de Wollaston, et de reprendre plus heureusement son analyse. La cause de l'immoralité n'est pas cette confusion en tant que telle, en tant qu'erreur logique; elle réside en la méconnaissance de règles morales déjà établies. La solution de Wollaston n'est donc qu'apparente; elle ne remonte pas jusqu'à la source de la moralité.

Toute morale rationnelle entraîne d'ailleurs des conséquences que l'expérience contredit ou qui, tout au moins, demeurent hypothétiques; l'égalité de toutes les vertus et de tous les vices d'abord, puisqu'on ne peut être qu'en accord ou en désaccord avec la raison, sans possibilité d'une position moyenne; une proposition est vraie ou elle est fausse; un acte est complètement vertueux ou complètement vicieux et la faute est également grave qu'il s'agisse d'une personne ou d'un royaume. Hume fait sans doute allusion au stoïcisme qui l'enthousiasma si entièrement dans son adolescence. — La possibilité d'un enseignement moral efficace : si le bien et le mal s'identifient au vrai et au faux, la morale est une science; manifestement elle n'est pas une science démonstrative; les tentatives de démonstrations sont restées inopérantes et l'on n'a pu établir avec certitude les éternelles et immuables convenances et disconvenances des choses, fondements de toute démonstration morale. Quatre genres de relations sont objets de certitude démonstrative; la ressemblance et la contrariété, les degrés de quantité et les degrés de qualité; ces relations se rencontrent aussi bien dans la nature entière que dans les seuls actes et pensées des hommes; attribuerons-nous à la matière inanimée ou même aux animaux le vice et la vertu ? On n'accuse pas un chêne de parricide si, dans son développement il domine et fait périr son parent, celui qui produisit le gland d'où il naquit. On n'accuse pas davantage d'inceste les animaux, coutumiers de relations sexuelles entre parents.

bien qu'ils aient comme les hommes des sens, des appétits et une volonté. Si donc on n'attribue pas la turpitude morale à ces êtres, c'est que les relations indiquées ne sont pas l'essentiel de la moralité.

149. Il en est de même des relations qui sont objets de connaissance probable : contiguïté, identité et causalité. Le monde de l'expérience est bien le monde où nous rencontrons le vice et la vertu; mais ces relations sont universelles et s'établissent entre tous les êtres et toutes les choses; elles ne peuvent à elles seules fonder la morale. Nous ne trouvons qu'en notre propre cœur le vice et la vertu; les qualités morales sont donc des choses de fait : elles ne sont pas objets de la raison, mais objets du sentiment. « Ainsi quand vous affirmez qu'une action, qu'un caractère est vicieux, vous ne dites rien d'autre que, en raison de votre constitution naturelle vous éprouvez un sentiment (*feeling or sentiment*) de blâme si vous le considérez. Vice et vertu par conséquent peuvent se comparer aux sons, couleurs, chaleurs et froid, qui selon la philosophie moderne ne sont pas des qualités des objets, mais des perceptions dans l'esprit ». II, 245.

Ainsi la raison n'est pas un principe d'action; elle est un instrument docile, une servante soumise de l'affectivité.

Le sens commun toutefois entend le mot raison en un sens tout différent. Il est la dupe de l'imagination qui identifie les semblables sans tenir compte de leurs différences; la raison, l'entendement, s'exerce plus souvent sans produire d'émotion sensible; le plaisir ou le malaise d'origine intellectuelle ne troublent l'esprit qu'aux écolâtres ou aux philosophes sublimes; certains de nos sentiments s'exercent aussi avec calme; en la majorité des hommes, la bienveillance, l'amour de la vie, la tendance pour les enfants se manifestent sans cesse, mais d'une manière égale, sans élans passionnels, et, d'une manière générale aussi, la tendance au bien et l'aversion du mal ne causent habituellement pas de dé-

sordre dans l'âme. La similitude des états d'âme, la similitude des effets, entraîne l'imagination à décréter l'identité des causes, l'identité de la raison et des sentiments calmes. Le sens commun a quelque droit dès lors de défendre l'existence d'une morale rationnelle, et sans doute toutes les morales rationnelles sont nées de cette confusion habituelle, trop familière pour être facilement remarquée et dont une analyse soigneuse a, seule, raison.

« Avoir le sens de la vertu, ce n'est rien d'autre que de ressentir une satisfaction d'une espèce particulière à considérer un caractère. Le sentiment lui-même constitue notre louange ou notre admiration. Nous n'allons pas plus loin; nous ne recherchons pas la cause de la satisfaction. Nous n'inférons pas qu'un caractère est vertueux parce qu'il plaît; mais quand nous sentons qu'il plaît d'une manière particulière, nous sentons qu'il est véritablement vertueux ». II, 247.

Il en est de la beauté morale comme de toutes les autres beautés; elle éveille immédiatement un plaisir, d'espèce particulière, mais apparenté au plaisir esthétique. L'agréable n'est pas le vertueux; le pénible, le vicieux; et il ne faut pas se laisser entraîner en une confusion, commise parfois, qui s'explique par l'emploi du langage abstrait. Le mot plaisir désigne diverses espèces de plaisirs très différents les uns des autres, une composition musicale nous procure du plaisir; également une bouteille de bon vin; l'on ne peut cependant pas considérer comme identiques ces plaisirs. Le plaisir ressenti à la considération d'un caractère ne peut être dit moral que lorsque nous délaissions notre intérêt particulier, que lorsque nous le considérons « en général ». Nous louons les bonnes qualités d'un ennemi. Souvent il est vrai, les sentiments intéressés et les sentiments moraux paraissent se confondre et se transformer l'un en l'autre et nous gratifions nos ennemis de tous les vices; mais une personne maîtresse d'elle-même ne se laissera pas entraîner à cette confusion.

Les sentiments moraux s'accompagnent d'orgueil et d'humilité, d'amour et de haine; tous ces sentiments s'éveillent de même manière, sous l'action d'une cause extérieure, chose ou événement, qui soutient quelque rapport à une personne, autrui ou moi-même; et celle-ci devient l'objet du sentiment. Cette circonstance explique pourquoi il n'y a pas de moralité chez les objets inanimés et les animaux.

150. Recherchons maintenant les principes des sentiments moraux; le principe d'économie s'oppose à ce que nous admettions un principe original pour chacun de nos devoirs, pour chaque variété de plaisir moral.

On peut grouper en quatre classes tous nos devoirs; certains comme la justice et le respect de la propriété ont une tendance au bien de la société; d'autres, comme la discrétion, l'industrie, la frugalité sont utiles à la personne qui y satisfait; d'autres encore ont trait à des qualités immédiatement agréables à la personne qui les possède, avant toute réflexion sur leur utilité : ce sont la gaieté, la dignité, le courage, la tranquillité philosophique au milieu des malheurs; enfin la politesse, l'esprit, la propreté appartiennent au dernier groupe, celui des qualités immédiatement agréables à autrui.

L'analyse permet de retrouver à l'origine de toutes ces vertus deux grands principes, l'utilité et la sympathie; elle révèle le caractère conventionnel de toutes les vertus sociales qui ne sont pas arbitraires cependant; ces conventions sont absolument nécessaires au maintien de la vie sociale, à la conservation de toute vie humaine, et comme elles sont évidentes et s'imposent aux intelligences les plus obtuses, on peut les dire naturelles.

151. Soit une action juste, la remise d'un dépôt qui me fut autrefois confié. On ne peut l'expliquer par mon respect pour la justice, par ma répugnance pour les vilénies et la fourberie, que j'indique moi-même comme le motif de mon action. Ce serait un cercle : puisque une action est honnête dans la mesure où elle

traduit un motif vertueux, ce motif ne peut être la considération de l'honnêteté de l'action. On ne peut l'expliquer par l'amour propre et le souci de la réputation; l'honnêteté disparaîtrait en même temps que ce souci ou tout au plus resterait l'apanage des âmes généreuses; l'expérience nous révèle d'ailleurs en l'amour propre une cause d'injustice bien plutôt qu'un principe de justice. On ne peut davantage l'expliquer par le seul respect de l'intérêt public; celui-ci n'est pas immédiatement uni à l'observation des règles de justice, comme on le verra plus loin; on peut d'ailleurs considérer des cas où l'intérêt public ne joue pas sans que disparaisse le devoir de justice; en fait les hommes prêtent peu d'égard à l'intérêt public quand ils paient leurs créanciers ou qu'ils accomplissent leurs promesses. Il faut remarquer enfin qu'il n'y a pas dans l'esprit humain d'amour universel de l'humanité parce qu'on ne peut aimer une abstraction indéterminée; on y rencontre une sympathie et une bienveillance originelles pour autrui, mais limitées au groupe des personnes avec qui l'on a commerce. Si d'ailleurs la bienveillance publique était suffisante, chacun se proposerait toujours de secourir autrui; nos règles de justice seraient complètement inutiles et par suite ne se seraient jamais constituées.

Il faut donc en revenir à l'explication primitive; l'amour de la justice est le principe des actions justes, ce qui est un cercle au regard de l'entendement. Mais le sentiment de justice ne relève pas de l'entendement, il naît de l'éducation et des conventions humaines. La justice est une institution artificielle, nécessaire au maintien de la vie sociale qui, est, elle, primitive et naturelle.

L'on doit en effet tenir pour une simple fiction philosophique, pour une hypothèse de travail tout au plus, pour une méthode d'analyse, la conception d'un Etat de nature. Hobbes n'a pas tenu compte de la puissance de sentiments naturels, l'appétit sexuel et l'amour des

parents pour les enfants, dont l'exercice explique la formation des sociétés; il a surestimé la malignité humaine qui n'interdit jamais complètement la constitution de sociétés durables; il y a des sociétés de voleurs et de brigands où les membres observent entre eux des règles très strictes de justice; il faut considérer les hommes dans leur complexité pour les comprendre, dans leur sagacité et dans leur folie, dans leur générosité et dans leur méchanceté. Vices et vertus concourent au même résultat.

152. Des sociétés restreintes ont dû exister, dès l'origine parce qu'il existe un appétit sexuel primitif et que les inclinations maternelle et paternelle rendent plus durable une union d'abord instable. Elles se sont développées parce que l'homme a pris conscience des avantages qu'il retirait de la vie en groupe. L'homme voit son pouvoir accru par l'action commune; il accroît son habileté manuelle par la division du travail; il trouve encore aide et sécurité dans la vie sociale. Les enfants connaissent ces avantages non seulement par expérience personnelle, mais encore par les enseignements qu'ils reçoivent; la société s'affermir et se développe encore. Mais elle doit compter avec l'action de sentiments dissolvants, l'égoïsme, qui, malgré sa puissance, n'est pas cependant le sentiment humain prédominant, et surtout la générosité restreinte à la famille et au petit cercle des amis. De plus les biens extérieurs, les richesses que chacun convoite sont rares, éminemment mobiles et leur transfert ne les diminue nullement; autant d'occasions de discorde. Une convention implicite s'établit alors, qui stabilise la possession de ces biens et contient les mouvements partiels des sentiments. Ce n'est là encore qu'une obligation naturelle à la justice; mais la sympathie intervient; elle nous permet dans certaines circonstances de nous identifier à l'un ou à l'autre de nos compagnons lésés ou menacés; elle s'éveille en faveur de l'intérêt public; alors naît l'obligation morale à la justice. Le magistrat entre-

en scène à ce moment; il favorise le développement de ces idées et de ces sentiments qui sont indispensables à la paix sociale et favorables au gouvernement; il tente d'organiser la louange et le blâme public; il réglemente l'instruction et l'éducation des enfants.

De même les promesses et les contrats sont des inventions sociales dont l'utilité se révèle par la plus courte expérience de la vie sociale; de même, le gouvernement qui suppose avant lui l'existence des sociétés et l'institution de la propriété et des promesses; le loyalisme des citoyens paraît bien constituer une forme particulière de promesse. De même, — et il y a une allusion à l'avènement des princes hollandais ou hanovriens au trône d'Angleterre —, la désignation des magistrats légitimes se fait à l'origine par une convention et, par la suite, par le moyen de règles générales qui évitent toute confusion; ce sont, outre la longue possession par une série de princes appartenant à une même maison, la possession actuelle, le droit de conquête (Guillaume III), le droit de succession accordé même à l'héritier d'un usurpateur (Richard Cromwell), enfin les lois positives (George I^{er}).

Certaines vertus sont encore d'origine sociale et d'institution conventionnelle, bien qu'elle soient tenues pour vertus purement individuelles; il en est ainsi de la modestie et de la chasteté, vertus essentiellement féminines, qui sont nécessaires à la stabilité des familles.

153. La sympathie pour l'intérêt public explique le passage de l'obligation naturelle à l'obligation morale à la justice; c'est une qualité primitive de l'esprit humain, une résonance affective qui nous permet d'éprouver avec autrui, orgueil et humilité, amour et haine.

La sympathie a des conséquences extrêmement importantes. C'est un principe souverain chez les enfants qui embrassent aveuglément toute opinion qu'on leur propose, et chez les adultes, même chez les hommes de très grand jugement dont la raison combat difficilement et souvent en vain les suggestions de leurs sympathies. Elle explique l'uniformité des pensées et

des sentiments dans un milieu social déterminé, crée l'esprit de parti, explique les séditions; elle est à l'origine de ce désir de compagnie qui se manifeste chez l'homme sans aucune préoccupation utilitaire; et qui engendre en l'esprit isolé des sentiments d'incomplétude, d'insuffisance et d'ennui. Elle renforce l'amour des parents pour leurs enfants, redouble et parfois crée de toutes pièces l'amour des familiers. Elle nous permet de sentir la beauté de convenance des objets utiles qui ne nous appartiennent pas; elle produit les vertus naturelles et participe à l'institution des vertus sociales. C'est un des ressorts essentiels de l'esprit humain, des sociétés humaines et animales; c'est l'un des grands faits naturels.

C'est, il faut le répéter, une résonance affective tout à fait comparable à la résonance acoustique connue du physicien; elle résulte de la similitude des esprits humains et de l'existence des mimiques expressives ainsi que de l'action des règles générales établies dans l'esprit par l'habitude. Quand nous voyons une émotion se peindre sur le visage d'autrui, se manifester par la mimique et l'altération de la voix, notre esprit remonte immédiatement des effets aux causes et se forme une idée si vive du sentiment d'autrui qu'elle se transforme bientôt en un sentiment analogue. Le « *Suave mari magno* » du poète n'est juste que dans la mesure où nous ne participons pas sympathiquement au labeur des matelots en péril; s'il nous était donné d'assister de très près à leurs efforts désespérés, si nous distinguions leurs traits crispés, leurs allées et venues anxieuses, nous ne pourrions pas les oublier; nous ne nous féliciterions pas de notre tranquillité; nous serions envahis par la pitié et le désir obsédant naîtrait en nous de leur porter secours.

Le mécanisme de la sympathie est assez facile à décrire. Nous ne perdons jamais conscience de notre moi, dont la vivacité ne peut être surpassée. Tout objet, tout être relié au moi doit être conçu également avec

une extrême vivacité; les relations de ressemblance et de contiguïté, celle plus puissante encore de causalité, faisant glisser la vigueur de conception du moi sur la personne ou l'objet conjoints, transforme l'idée d'une affection en l'affection elle-même. Ces relations peuvent jouer toutes les trois ensembles; entre nos natures humaines, nos manières, nos caractères, existent des ressemblances très grandes; et s'y ajoutent, pour des individus appartenant à un même groupe social plus restreint, des ressemblances de langage et de coutumes; et dans ce cas aussi, la relation de contiguïté acquiert une puissance extrême. Là se trouve l'explication des variations de la sympathie dont l'amplitude surprend au premier abord; nous sympathisons davantage avec un homme qu'avec un animal, avec un compatriote qu'avec un étranger, parce que la ressemblance est plus complète; nous sympathisons davantage avec nos proches qu'avec des personnes éloignées, parce que des impressions présentes ont plus d'effet que des souvenirs d'impressions passées; les mêmes lois expliquent les variations qualitatives de notre sympathie pour une diminution d'intensité de nos souvenirs; le souvenir d'une douleur passée peut être agréable.

La vie sociale favorise le développement de la sympathie; un commerce journalier, des conversations fréquentes avec des personnes qui se trouvent dans une situation différente de la nôtre, assouplissent notre imagination et nous habituent à considérer les événements de points de vue assez différents du nôtre. Nous constituons ainsi une manière d'étalon inaltérable qui nous permet d'approuver ou de désapprouver sans parti pris les caractères et les conduites; telle est l'origine des notions abstraites et universelles de vice et de vertu, que soutiennent seulement des sentiments assez faibles, incapables de résister aux emportements d'une passion intense, suffisants toutefois pour recueillir notre approbation.

Ainsi s'établissent dans la société les règles morales, par un progrès analogue à celui des règles esthétiques.

154. Les différentes vertus apparaissent en définitive comme des institutions artificielles établies en vue de l'utilité, individuelle ou sociale, ou comme des qualités immédiatement utiles et agréables à l'individu et à ses compagnons. Mais on ne doit pas pousser à l'extrême cette conception et tenir des institutions artificielles utiles pour complètement arbitraires, comme l'œuvre des politiques et des magistrats, comme l'effet de la coutume et de l'éducation. Une morale est bien conventionnelle, elle n'est pas arbitraire.

Des esprits subtils sont tentés cependant d'identifier les règles de justice conventionnelles et les superstitions religieuses purement arbitraires. Manger une volaille le jeudi est un acte licite pour le superstitieux; mais c'est un péché damnable que de le faire le vendredi; pendant le carême, d'un diocèse à l'autre changent les conditions du jeûne selon les décisions épiscopales; le murmure de quelques mots suffit à consacrer un terrain, une maison qui, tout à l'heure encore, étaient profanes. De même il m'est permis ici, dans cet enclos, de manger des fruits de cet arbre; mais je ne dois pas toucher à ceux de cet arbre de même espèce, qui se trouve dix mètres plus loin; de même je n'ai pas le droit de toucher à ce vêtement; mais qu'un homme prononce certaines syllabes magiques et j'ai permission de l'endosser, de m'en servir pour mon usage personnel. N'est-ce pas le même rituel de part et d'autre, le même rituel arbitraire? Il n'en est rien cependant; « il y a cette différence matérielle entre la superstition et la justice que celle-là est frivole, inutile et fastidieuse, celle-ci est absolument nécessaire au bien être de l'humanité et à l'existence de la société ». IV, 192.

Les règles de justice sont relatives à la condition humaine et comme en définitive les mêmes circonstances importantes de la vie humaine se retrouvent, à peu

près identiques, dans toutes les sociétés, les mêmes règles de justice ou des règles analogues se retrouvent en tous les pays. Par contre si l'on suppose un changement dans l'une de ces circonstances, que les hommes aient plus de générosité ou de malignité, que les biens extérieurs soient aussi abondants qu'actuellement l'air et l'eau, la justice aurait été absolument inutile à l'humanité qui n'en aurait pas connu l'obligation. En ce sens on peut dire que les vertus sociales, bien qu'artificielles, ont quelque fondement réel et par suite qu'elles sont naturelles; on les rencontre en tout esprit normal; seules la maladie et la folie peuvent les extirper définitivement de la nature humaine. Hume a donc vu nettement que l'utilité était toujours relative à quelque principe antérieur et tout en usant largement dans sa morale de cette idée, il en souligne le caractère formel.

Les conventions morales ne sont pas originelles et la réflexion humaine a dû les établir; mais leur institution était nécessaire et de plus évidente et comme dictées par la nature; aussi ne varient-elles pas essentiellement de pays en pays; elles sont comparables aux maisons; celles-ci ne sont pas, comme les nids des oiseaux, toujours construites sur le même type spécifique grâce à l'exercice d'un instinct particulier; elles revêtent des formes différentes et sont composées de matériaux différents. Mais ces différences apparentes ne doivent pas nous abuser; elles marquent une diversité dans les coutumes sociales; elles indiquent l'intervention de la raison, habile à tirer parti des avantages les plus opposés; mais toutes les maisons ont un toit, des murs, des fenêtres et des cheminées; cette uniformité de disposition provient de ce que toutes doivent répondre aux besoins de la vie humaine.

Des conventions de ce genre ne s'établissent pas par contrat; elles ne sont pas des promesses; promesses et contrats n'apparaissent qu'au sein de la société et ne peuvent participer à son établissement; les promesses sont compensations différées de services rendus ou

échanges de biens à échéance qui s'imposent dans la société en raison de circonstances particulières de la production ou du transfert des richesses.

La convention initiale dont résulte la société est une convention tacite, implicite, plus sentie que pensée, plus vécue que sentie; elle est le sentiment général de l'intérêt commun. « Deux hommes qui manient les rames d'un bateau le font par pacte ou par convention bien qu'ils ne se soient pas fait de promesses l'un à l'autre ». II, 263. Ils agissent pour leur intérêt commun; cette convention tacite, ce quasi-contrat comme l'on dirait de nos jours, est dénoncée automatiquement dès que l'un des contractants cesse de jouer son rôle dans l'action commune. Mais — et il faut encore y insister pour préciser la position de Hume — ce quasi-contrat ne résulte pas d'une volonté explicite d'obtenir de cette manière des avantages nouveaux; il n'est pas dénoncé parce que c'est la condition essentielle de la vie sociale et que celle-ci seule peut assurer la conservation des individus et des familles.

Des conventions analogues, conventions non arbitraires, expliquent la formation et le développement du langage, l'emploi des métaux précieux comme instruments d'échange; et ce n'est pas être infidèle à la pensée de Hume d'ajouter à ces exemples les lois de la science expérimentale et le principe de causalité qui les fonde. Si en effet les circonstances avaient été autres, si la constitution de l'esprit humain avait également été différentes, nous disposerions d'autres principes parce que nous aurions pris d'autres habitudes mentales; entre les principes permanents, irrésistibles et universels de l'imagination et les principes variables, faibles et irréguliers, il n'y a pas une différence équivalente à celle qui sépare en logique le nécessaire du contingent; les uns et les autres dépendent de circonstances contingentes; mais si, délaissant le domaine de l'absolu, nous nous plaçons résolument dans le relatif, dans les données expérimentales, nous verrons repa-

raître la différence entre les uns qui sont universels et les autres qui sont particuliers. Les premiers l'emportent donc en dignité sur les seconds. Telle est bien la pensée de Hume qui use d'une même comparaison avec le langage pour les principes moraux et les principes de la connaissance; le langage n'est pas arbitraire, il est cependant artificiel, il est humain.

Cette solution, ce conventionalisme, nous allons le retrouver dans les analyses suivantes, bien qu'un passage cité plus haut de l'Enquête sur les principes de la morale semble tout d'abord réclamer une interprétation contraire. Les observances superstitieuses, disons même religieuses en raison des exemples cités, sont l'œuvre de l'arbitraire; la coutume, la décision d'un seul homme, tel est leur seul fondement; peut-être, dans l'esprit de Hume, y a-t-il intervention des principes variables en même temps que des principes universels ? Il ne faut pas se hâter de juger d'après ce seul passage.

b) *Le conventionalisme religieux.*

155. Il serait vain aujourd'hui de vouloir étudier du point de vue dogmatique la courte « Histoire naturelle de la religion » et de la censurer parce qu'elle s'appuie sur une expérience insuffisante. La sociologie contemporaine aurait beau jeu contre cette interprétation, qui nous paraît étriquée, de l'évolution religieuse; Hume demandait aux classiques grecs et latins ses informations; les récits des explorateurs de leurs voyages en d'autres continents étaient alors incomplets, imprécis, souvent d'allure romanesque et ne pouvaient servir que pour de brèves allusions. Enfin Hume avait, comme ses contemporains, une tendance marquée à exagérer les ressemblances entre tous les hommes, anciens et modernes, civilisés et sauvages alors que nombre de sociologues contemporains pensent au contraire qu'il faut

creuser un profond fossé entre notre mentalité et la mentalité primitive.

Par contre l'Histoire naturelle présente un très grand intérêt pour l'historien de la philosophie; Hume qui pousse à l'extrême la critique des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, qui refuse à la religion l'appui de la raison, tente d'y expliquer l'existence des religions établies, d'en distinguer les causes naturelles, les causes humaines et y affirme que les révélations doivent compter avec les sentiments humains qui engendrèrent le polythéisme. L'argumentation s'y développe en deux phases successives; les sections I à VIII établissent l'antériorité du polythéisme sur le théisme et déterminent les causes des religions populaires dont le polythéisme est la première forme. Les sections IX à XIV établissent entre le théisme et le polythéisme une comparaison au sujet de leur valeur morale, de leur valeur humaine; elles paraphrasent cette formule citée en note, « *corruptio optimi pessima* »; et elles retrouvent un thème éternel, que d'autres essais ont déjà utilisé, des dangers du fanatisme et de la superstition.

156. La croyance en l'existence de Dieu n'est ni une croyance universelle ni même une croyance uniforme pour tous les peuples. Les voyageurs et les historiens ont signalé l'existence de peuples très barbares qui n'avaient pas de culte divin; il n'y a pas deux individus et, à plus forte raison, deux nations qui aient le même sentiment sur la nature divine; les religions populaires se contredisent les unes les autres. Cette diversité des opinions humaines prouve que la croyance en Dieu ne naît pas de l'exercice d'un instinct primitif ou d'une impression originelle qu'elle n'est pas l'analogue de l'amour-propre, de l'affection entre les sexes, de l'amour maternel et autres sentiments primitifs. Il faut la tenir comme secondaire, comme dérivée, comme le résultat de l'exercice des sentiments humains dans certaines circonstances.

L'histoire apprend que le polythéisme fut, dans le monde antique, la religion dominante et jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne; il en est encore ainsi au XVIII^e siècle chez les sauvages d'Asie et d'Amérique. Le polythéisme est nécessairement la religion primitive; les hommes conçoivent les perfections divines à partir de leurs qualités propres; c'est un progrès naturel de pensée d'aller de l'inférieur au supérieur, de l'imparfait au parfait, par élimination successive de ses imperfections. Des barbares, et le peuple encore aujourd'hui, ne s'étonnent pas de la belle organisation du monde; ils sont trop familiers avec elle, trop habitués à en user pour satisfaire leurs besoins pratiques pour y prêter attention et l'admirer. D'ailleurs le système des causes et des effets qui constituent cette belle ordonnance est beaucoup trop vaste et d'un intérêt médiocre pour une intelligence encore fruste qui se contente facilement d'une explication immédiate et limitée, mais utilisable dans la vie pratique. Par contre les sauvages ont tout lieu d'être surpris par l'apparition des monstres et des prodiges qui les met en présence d'êtres et de phénomènes inhabituels, dont les causes très nombreuses et très embrouillées ne se laissent pas facilement discerner. Ils s'inquiètent, cherchent une explication à leur portée. De même les événements successifs de la vie sociale, les tempêtes, épidémies et autres phénomènes physiques et météorologiques qui exercent une influence directe sur l'existence humaine, sont d'une importance capitale pour le bien-être des hommes. Or, tous ces phénomènes semblent produits par des puissances indépendantes et parfois même contraires qui s'affronteraient l'une l'autre. Les orages détruisent les récoltes que le soleil mûrissait; une épidémie dévaste un royaume florissant par ailleurs. Derrière tous ces faits sensibles, il y a des causes présentes, causes redoutables qu'il faut se concilier. Des prières, des cérémonies sont instituées à cet effet, qui s'adressent à des divinités puissantes, mais dont l'em-

pire est limité à tel ou tel groupe de phénomènes, dont chacune possède une province particulière. Les païens idolâtres ont ainsi établi dans leurs temples cette légion de dieux préposés chacun à la surveillance d'un acte humain ou même, quand l'acte était d'importance, à la surveillance d'un des moments de cet acte. Aujourd'hui encore les personnes les plus superstitieuses sont celles qui sont particulièrement exposés aux coups du sort; ce sont les marins et les joueurs.

Cette divination des causes inconnues, favorables ou nuisibles, est due à l'intervention de l'imagination; celle-ci ne peut se former qu'une idée confuse de ces causes que la philosophie la plus probable, tout au moins la plus intelligible, considère comme un pur mécanisme : comme d'une part l'esprit humain est naturellement hanté par le besoin d'une explication capable de le satisfaire même en le dupant, que d'autre part il a naturellement une grande tendance à tout concevoir sur son propre modèle (l'anthropomorphisme est le principe des prosopopées poétiques et des explications scolastiques par les vertus), il considère ces forces inconnues comme des êtres analogues à l'homme, plus puissants, mais encore imparfaits et doués de nombreux vices, d'autant plus malins et d'autant plus redoutables qu'ils sont plus puissants. Car c'est la crainte plus que la reconnaissance qui pousse les hommes à rechercher la nature de ces puissances inconnues. La prospérité ne les surprend pas; elle est normale; elle leur est due; tandis que l'adversité leur paraît un signe du courroux divin. Les prédicateurs populaires ont l'habitude d'insister sur les misères de la condition humaine; il n'est pas de lieu commun plus rebattu; ne voit-on pas aussi que les êtres les plus craintifs, les femmes et les enfants, sont aussi les plus superstitieux. Ainsi c'est le jeu commun de sentiments naturels, l'inquiétude et la crainte, et des tendances naturelles de l'imagination, besoin d'une explication systématique et

tendance à l'anthropomorphisme, qui établit à l'origine la religion dans les sociétés humaines.

Le raisonnement fondé sur l'unité de dessein si manifestement visible dans la nature n'y a aucune part. On trouvera des preuves suffisantes de cette carence dans le fait que la religion primitive n'a pas été le théisme auquel conduit le raisonnement et dans la nature des dieux du polythéisme. Ceux-ci en effet sont loin d'être les créateurs du monde; ils ont été engendrés en même temps que les hommes; ils sont mortels; les hommes peuvent les combattre et même les blesser; au-dessus d'eux se trouve le destin, souverain maître des hommes et des dieux.

157. Le polythéisme a revêtu diverses formes. Les hommes ont divinisé les forces naturelles, les astres, les productions utiles et même les animaux domestiques en raison de leur utilité. Mais comme les puissances invisibles sont des divinités difficiles à adorer, que leur conception exige une trop grande application d'esprit, le symbolisme naturel à l'homme s'est exercé et a doté d'apparences sensibles ces êtres inconnus. Les allégories sont nées; « Le dieu de la guerre sera naturellement représenté comme farouche, cruel et impétueux, le dieu de la poésie comme élégant, poli et aimable; le dieu du commerce surtout dans les temps anciens comme voleur et trompeur ». IV, 326. Des allégories établies par des hommes grossiers et incultes ne pouvaient être parfaites; ce qui explique les contradictions et les superfétations du système allégorique des Grecs et des Romains. A l'action de ces allégories, si puissantes sur l'esprit humain que Lucrèce, un épicurien, se laisse séduire par elles et invoque Vénus, s'ajoute l'action de la statuaire et de la peinture. L'idolâtrie redouble la dévotion; les dieux du polythéisme ont désormais, outre des sentiments humains, des corps humains, l'apothéose des héros et bienfaiteurs publics consolide cette doctrine.

Les hommes ont une propension si grande au polythéisme anthropomorphique que celui-ci n'a pas entièrement disparu même après l'apparition d'un théisme populaire. Les Européens d'avant la Renaissance croyaient encore à l'existence de fées, de lutins, d'elfes et d'esprits, plus puissants que les hommes, mais inférieurs à Dieu et aux natures célestes qui entourent son trône; ces lutins et ces fées sont en tout comparables aux dieux du polythéisme. Même au dix-huitième siècle, le peuple, trouvant le Dieu suprême du théisme trop parfait et trop lointain, s'adresse à des intermédiaires qui intercéderont en sa faveur; et ces médiateurs sont devenus l'objet d'un culte plus attentif que le culte divin; ils sont même parfois intimement associés à Dieu; les Moscovites révèrent également Dieu et leur Saint patron Nicolas; ils les nomment toujours ensemble dans leur prières. Le culte des statues aide au développement de cette nouvelle idolâtrie, de ce nouveau polythéisme; aussi les Juifs et les Arabes ont interdit la représentation des figures humaines pour éviter cette perversion, mais sans réussir à l'empêcher entièrement.

Quand ce culte parasite se développe outre mesure, le théisme vrai s'en offense; les esprits vraiment religieux provoquent un épurement de la religion; bientôt cependant reparaît le polythéisme; le flux et le reflux se suivent sans arrêt.

158. Si ces oscillations sont possibles, c'est que le théisme ne s'est pas établi par argumentation; son institution a été l'œuvre des principes naturels de l'imagination humaine. Un dieu du panthéon polythéiste l'a emporté sur les autres; ou bien dans le partage du monde entre les dieux innombrables, un dieu a reçu en propre une nation; ou bien encore, à l'image des hommes, les dieux ont été groupés sous la royauté de l'un d'entre eux. Dès qu'un dieu, patron national ou roi des dieux, l'emporte sur les autres en dignité et en puissance, on lui adresse de préférence ses prières; comme on le juge accessible aux flatteries, tout comme

un roi terrestre, on renchérit toujours sur les flatteries des autres fidèles et sur les siennes propres pour obtenir plus sûrement les faveurs divines. De progrès en progrès, on en vient à l'infinitude quand on ne s'abîme pas en des mystères inexplicables; les courtisans divinisent les rois terrestres; les fidèles mettent au-dessus de toute puissance et de toute intelligence le roi céleste. Ils ne manquent pas de tomber en des contradictions, car tantôt ils cèdent à leur penchant à la flatterie et élèvent leur dieu très haut au-dessus des hommes, si haut qu'ils perdent pied; tantôt, emportés par leur tendance à l'anthropomorphisme, ils reviennent à des conceptions grossières; ainsi les païens, ainsi les mahométans attribuent tour à tour à Dieu les actes les plus sublimes et les actes les plus bas. Le peuple ne reste pas longtemps en de pareilles sublimités; il ne comprend rien aux termes éloquentes et flatteurs qu'il prononce; il est plus à l'aise avec les médiateurs ou avec une divinité plus accessible et plus semblable au vulgaire. Aussi se donne-t-il plus volontiers aux pratiques superstitieuses qu'aux réflexions les plus hautes; il n'est rien de tel, disent les Mahométans que de se faire couper un petit bout de peau pour s'assurer la faveur divine; il n'est rien de tel, disent les Catholiques Romains, que de porter immédiatement sur la peau un petit bout d'étoffe.

Telle est l'évolution naturelle de la religion; elle s'explique par l'action de principes naturels, principes permanents de l'imagination et sentiments universels; on comprend que les diverses religions aient entre elles des ressemblances; Hume n'oublie jamais de confronter les différentes pratiques religieuses, anciennes et modernes, que son siècle connaît. Il ne dit pas expressément que les dissemblances s'expliquent par le jeu des principes variables, par l'action de l'éducation et de la coutume; mais c'est là un corollaire de l'affirmation précédente. Il en est donc des dogmes essentiels de la religion comme des vertus morales; ils sont des ins-

titutions artificielles, des conventions, mais non des décrets arbitraires; ils sont fondés sur la nature humaine.

159. Les dernières sections de l'Histoire insistent sur la bassesse des pratiques superstitieuses. Sous prétexte d'une comparaison entre le polythéisme et le théisme, les sections IX à XII déplorent la corruption du théisme populaire qui, d'une religion sublime, a fait une superstition intolérante et vile.

Le polythéisme est également l'objet de critiques; c'est une religion traditionnelle où la fourberie peut se déployer à l'aise; mais en échange il a deux grands avantages. La tolérance y est de règle; des dieux limités peuvent coexister sans difficulté, d'autant plus que les peuples retrouvent dans les panthéons étrangers les analogues de leurs dieux nationaux; ce sont en effet les mêmes principes généraux qui ont fait surgir tous ces panthéons. Quelles que soient les contradictions et les invraisemblances des fables polythéistes, on n'y rencontre pas de difficultés irréductibles; les païens eux-mêmes d'ailleurs n'acceptaient jamais à la fois toutes les légendes que nous avons recueillies. Réduit à l'essentiel, le système polythéiste est même si plausible, si naturel qu'il est peut-être réalisé actuellement en l'une des planètes de l'univers, où il est certifié par « une raison ou une autorité convenable ». IV, 341. Ajoutons enfin à son honneur que parce qu'il met peu de différence entre les dieux et les hommes, il exalte en ceux-ci l'activité, le courage et toutes les vertus qui les ennoblisent.

Au contraire le théisme déformé par la superstition est le pire des fléaux. Il n'y a qu'un seul dieu, il faut donc établir l'unité de foi; toutes les sectes monothéistes, Juifs, Mahométans, Chrétiens, sont intolérantes; il n'est d'exception que là où le magistrat civil a su imposer sa décision, en Allemagne et en Angleterre. L'Inquisition particulièrement a plus appauvri l'humanité que tous les sacrifices sanglants des païens; ceux-ci recevaient du sort leurs victimes; celle-là a

toujours choisi pour les tuer les hommes vertueux, savants, épris de liberté; de parti pris, elle a maintenu la société dans l'ignorance, la corruption et la servitude. Le bigot est humble; les vertus monacales, les vertus des saints se résument toutes en la soumission absolue à l'Être Suprême, en une pénitence perpétuelle pour notre bassesse et notre infirmité.

L'immense avantage dont jouit le théisme d'être en accord avec la saine raison, tourne contre lui. La philosophie en effet s'incorpore au théisme; mais avec elle pénètrent les arguties des docteurs scolastiques, surtout qu'il s'agit de confirmer des dogmes établis par autorité. Ce ne sont plus que contradictions et absurdités. Presque toujours les solutions conformes au bon sens sont condamnées comme hérétiques. Hume ici précise; c'est le mahométanisme, surtout le catholicisme et peut-être l'anglicanisme qu'il attaque. « Quiconque, soutient-on, a suffisamment de connaissance en ces sujets pour savoir les définitions des mots Arien, Pelagien, Erastien, Socinien, Sabellien, Eutychien, Nestorien, Monothélite, etc., pour ne pas citer les Protestants dont le sort est encore incertain, sera convaincu de la vérité de cette observation ». IV, 342.

Les superstitieux font adopter des pratiques absurdes; chacun d'eux voit l'absurdité de celles qu'il tient pour hérétiques sans s'apercevoir de l'absurdité des siennes. Si cependant les religions populaires s'instituent et durent, c'est qu'elles reposent sur ce grand fonds de zèle religieux et de foi qui est naturel à l'homme; plus les conceptions de la divinité sont viles et grossières, plus intense est la dévotion qui s'accroît de l'effort fait pour triompher des railleries adverses. Jamais, en raison même de l'immensité de la crédulité humaine, il n'y eut d'époque athée. Cicéron lui-même satisfaisait à ses devoirs religieux. Cette crédulité, cet empire de la loi sur l'entendement, est toutefois sujette à éclipses; les Anciens, plus libres, entremê-

laient dans leurs conversations une phrase pieuse et une phrase athée; les Modernes sont plus hypocrites.

Le bigot superstitieux est d'ailleurs entraîné à l'hypocrisie par le jeu des principes naturels qui établissent le polythéisme. Une religion systématique comme celle des modernes a plus d'empire sur les esprits qu'une religion traditionnelle. Elle les asservit davantage. Or un esprit hanté par la crainte des puissances inconnues est tenaillé par les idées de sévérité et de vengeance divines. La panique s'empare de lui, multiplie les occasions de terreur. La tendance à la flatterie se développe de son côté, pousse à l'extrême la louange; le dévôt évite les paroles injurieuses pour son Dieu; il affecte même de le louer pour ne pas éveiller son ressentiment. Un peu plus d'exaltation et le dévôt se dupe lui-même. « Le cœur déteste secrètement ces pratiques d'une vengeance cruelle et implacable; mais le jugement n'ose que les déclarer parfaites et adorables ». IV, 355.

160. Les religions populaires conduisent encore à l'immoralité d'une autre manière. Les pratiques morales qui se fondent sur des sentiments naturels ne paraissent pas aux dévôts suffisantes pour assurer les faveurs divines. Les devoirs des parents s'expliquent par un amour naturel. Pour engager Dieu il faut conclure avec lui un contrat particulier; il faut se priver; il faut se faire souffrir; Dieu ne peut plus rien vous refuser. Assez vite ces observances frivoles passent au premier plan et finissent même par supplanter les observances morales. Aussi l'extrême dévotion n'est pas un signe certain de moralité; ce sont là deux ordres différents; il arrive même que les criminels comptent parmi les dévôts les plus zélés, en raison de l'intensité de leurs remords qui suscitent en eux des terreurs génératrices de bigoterie.

« Même les prêtres au lieu de corriger ces idées dépravées de l'humanité, se sont souvent trouvés portés à les favoriser et à les protéger. Plus terrible est la représentation qu'ils se font de la divinité, plus doux et

plus soumis deviennent les hommes à l'égard de ses ministres; plus inexplicables sont les moyens d'agrément qu'elle réclame, plus il devient nécessaire d'abandonner sa raison naturelle et de se confier à leurs conseils et à leur sainte direction. Ainsi on peut accorder que les artifices humains aggravent nos infirmités naturelles et nos folies de cette espèce; mais ils ne les ont pas engendrées primitivement. Leurs racines s'enfoncent plus profondément en l'esprit et jaillissent des propriétés essentielles et universelles de la nature humaine ». IV, 360-361.

Un corps sacerdotal professionnel est toujours porté à mieux asseoir son empire sur l'esprit populaire et à entretenir la superstition. Les prêtres d'ailleurs sont eux-mêmes prisonniers de leurs fonctions; le vulgaire exige d'eux un maintien grave et un air de piété; sans aucune trêve. Le croyant le plus zélé est incapable de cette tension intérieure continuelle; le prêtre doit donc se composer un visage de circonstance et affecter de parler un langage plein de dignité, surtout en ces moments de son existence où la gaieté naturelle à l'homme voudrait se donner libre cours. Cette hypocrisie lui est encore plus nécessaire si la carrière sacerdotale n'est pour lui, comme le fait se produit souvent, qu'un établissement et une source de revenus. L'esprit le plus élevé doit même se corrompre une fois engagé dans cette carrière; il sent en lui une dignité supérieure, il vit au milieu du respect d'autrui; bientôt il s'estime non seulement au-dessus des autres hommes, mais même au-dessus des règles communes. Il remarque aussi que le savoir, que l'étude philosophique lui sont absolument inutiles; le vulgaire n'entend rien aux raisonnements philosophiques, trop abstrus pour lui; le prêtre est amené à cultiver plutôt l'éloquence qui lui permet d'emporter avec quelques images fortes l'assentiment de l'auditoire; il se contente d'un vain savoir. Ignorance, hypocrisie, ambition, telles sont les caractéristiques de l'esprit sacerdotal (Cf., III, 245, 246 a).

161. La superstition et le fanatisme avaient déjà été étudiés par un Essai antérieur à l'Histoire naturelle; Hume avait peut-être été tenté par l'exemple de Plutarque; toutefois il y a là un thème éternel, tout particulièrement actuel dans l'Angleterre à cette époque où les mots superstition et fanatisme ont revêtu une acception toute particulière : la superstition, c'est le catholicisme et peut-être aussi l'anglicanisme; le fanatisme, c'est le puritanisme farouche des saints de Cromwell. Des prêtres attaquaient en chaire ces deux excès de la religion.

A la Superstition, l'Essai attribuait déjà comme causes ces craintes injustifiables, qui vous en terrorisent d'autant plus, et l'ignorance crédule qui s'étonne à tout propos et se confie aux mains du clergé; en outre il soutenait qu'il y a un tempérament et un caractère superstitieux; la faiblesse du corps et de l'esprit, une disposition sombre et mélancolique permettent à ces craintes vaines de s'installer en l'homme.

L'Essai insistait aussi sur la nécessité qu'il y a pour le clergé à favoriser la superstition qui a permis la constitution d'un corps sacerdotal; le superstitieux se juge si humble et si méprisable, si indigne d'un commerce direct avec Dieu qu'il a recours aux bons offices d'un mortel plus favorisé du Ciel dont la vie sainte lui mérite des grâces particulières. Les prêtres, par degré, deviennent les maîtres des superstitieux; il n'est pas d'absurdité ou d'observance vaine qu'ils ne leur fassent pas accepter. Le plus souvent les prêtres font alliance avec le magistrat parce que celui-ci trouve des sujets soumis dans la personne des superstitieux, déjà habitués à l'esclavage du clergé; le pouvoir royal en Angleterre fut longtemps soutenu par les catholiques romains et par la haute église tory. La dissemblance des opinions religieuses s'effaçait devant la similitude des intérêts.

La superstition abâtardit encore la raison humaine; les dogmes sacerdotaux sont inventés dans le but de

dompter la raison rebelle; les couvents sont des pépinières (nurseries) de superstition. L'histoire d'Angleterre fournit de nombreux exemples de cette influence néfaste. « L'esprit de superstition était si dominant, qu'il enivrait les personnes paresseuses de raisonner, et encore plus celle dont l'intérêt, l'honneur ou l'ambition étaient engagés à le soutenir. La pitoyable littérature de ces temps là n'avait point d'autre objet : à peine quelques faibles rayons de sens commun se faisaient-ils quelquefois apercevoir au travers des nuages épais de l'ignorance ou, ce qui était encore pis, au travers des illusions de la science pervertie, qui, semblables à des vapeurs grossières, obscurcissaient le soleil et enveloppaient la nature. Ceux qui se préservaient de la contagion générale ne devaient pas ce bonheur à des principes dont ils pussent se glorifier; c'était plus par le défaut total d'instruction, que par le progrès de leurs connaissances, que leur entendement restait encore un peu sain. La folie présidait dans toutes les écoles, aussi bien que dans toutes les Eglises; et ses sujets arboraient le manteau de philosophes en même temps que les marques des dignités ecclésiastiques ». L'Histoire des Plantagenets II, 374-375, confond donc dans la même réprobation la religion positive et la métaphysique scolastique.

On pourrait multiplier les citations analogues. Qu'il suffise ici d'évoquer les pages 165 à 169 du deuxième tome de l'histoire des Tudor où Hume laisse transparaître son sentiment personnel; il y reproche à la confession auriculaire de favoriser les terreurs superstitieuses; il y manifeste quelque indulgence pour d'anciennes pratiques pieuses, les cierges de la Chandeleur, les cendres du premier mercredi du carême, les rameaux du dimanche de Pâques fleuries; et surtout il y remarque que le peuple se laisse toujours emporter trop loin dans sa vie religieuse. « On avait déjà tenté de distinguer l'usage des images de leur abus et la vénération qu'on pouvait avoir pour elles du culte

qui leur était rendu et qu'on ne leur devait pas. Mais à l'exécution de ce projet, on trouva que cette distinction était fort difficile à faire comprendre au peuple, pour ne pas dire impossible ». *Op. cit.*, 166.

162. Le fanatisme est l'excès contraire du sentiment religieux qui se produit sous l'effet des causes opposées; tempérament puissant, esprit vigoureux, imagination désordonnée, confiance la plus entière en soi-même. L'âme fanatique n'accorde plus son attention aux choses mortelles et périssables; elle s'élance « dans les régions invisibles du monde des Esprits où l'âme à toute liberté de se livrer à toute imagination qui peut le mieux s'accorder avec son goût et ses dispositions du moment. De là naissent des ravissements, des transports et de surprenantes envolées de la fantaisie; confiance et présomption s'accroissent encore; ces ravissements qui paraissent tout à fait inexplicables, qui semblent complètement hors d'atteinte pour nos facultés ordinaires, sont attribués à l'inspiration immédiate de l'Etre divin qui est l'objet du culte. Très vite l'inspiré en vient à se considérer comme un favori distingué de Dieu; quand cette frénésie s'est installée, qui constitue le comble de l'enthousiasme, toute lubie est consacrée : la raison humaine, la morale même sont rejetées comme des guides trompeurs; et le fanatique furieux s'abandonne aveuglément, sans aucune réserve aux prétendues effusions de l'Esprit et à l'inspiration d'en haut. Espoir, orgueil, présomption, une chaude imagination, jointes à l'ignorance sont donc les véritables sources de l'enthousiasme ». *III*, 145.

L'enthousiasme brise toute règle, hiérarchie ecclésiastique et ordre social. L'armée du Parlement en 1645 n'avait nul besoin de ministres; les officiers en tenaient lieu; ils lâchaient la bride à leur imagination nourrie de la lecture de la Bible, étaient très surpris eux-mêmes de leur propre éloquence et la tenaient pour une émanation de l'Esprit Saint (*Stuarts*, *III*, 260 sqq). Chaque citoyen a droit de contrôle sur les actes du magistrat.

civil auquel il a résigné sa liberté naturelle, mais dans la limite définie par les décrets du ciel. (Id., IV, 183).

Cette liberté de décider en souverain juge de toute doctrine est faite pour séduire les hommes même s'ils n'en usent pas réellement et s'ils se laissent conduire par les opinions dans lesquelles ils ont été élevées; elle engendre une rage de dispute, rejette toute cérémonie religieuse que remplacent extases et ravissement. Le fanatique s'exprime en un jargon mystérieux et trivial, usant des mots communs en un sens symbolique. Il ne craint ni les châtiments, ni même le martyre, qui échauffent son zèle et renforcent son fanatisme exactement comme les persécutions ont autrefois persuadé plus complètement les sorciers de leur pouvoir démoniaque. Il perd toute gaieté et toute sociabilité. Tels étaient les réformateurs Ecossais au temps de Jacques I^{er}. « Ils établirent une forme de culte, la plus nue et la plus simple qu'ils purent imaginer; une forme qui, n'empruntant rien des sens, se reposait entièrement dans la contemplation de l'essence divine, qui ne se découvrait qu'à l'entendement. On observa que cette espèce de dévotion, si convenable à l'Etre Suprême, mais si peu proportionnée à la faiblesse humaine, causa d'énormes ravages dans les poitrines et détruisit tout principe raisonnable de vie et de conduite. L'âme faisant des efforts outrés pour s'élever à cette situation extraordinaire, n'y atteignant que par des élans imparfaits, retombant bientôt dans sa propre faiblesse et rejetant tout appui extérieur de pompe et de cérémonie, se trouva si concentrée dans cette vie intérieure, qu'elle se déroba non seulement à toutes les communications de la société, mais encore à ces doux et joyeux amusements, dont l'effet est d'adoucir et d'humaniser le caractère. Il ne fallait pas beaucoup de pénétration et Jacques en eut assez pour reconnaître que l'ascendant de ce fanatisme avait établi parmi le peuple une disposition sombre et chagrine; un esprit opiniâtre et dangereux, indépendant et désordonné, également animés de mépris

pour l'autorité et de haine pour toute autre forme de religion, surtout pour la catholique ». Stuarts I, 165.

Toutefois l'enthousiasme fanatique ne peut durer; il épuise très vite l'âme par ces sublimes pensées; les extases sont essentiellement passagères; les périodes d'exaltation également; le fanatique se doit de tenir son rôle et la supercherie et l'hypocrisie viennent secourir le fanatisme, surtout si l'on a pris soin de ne pas l'entretenir par la contradiction et les persécutions. Dès lors c'en est fait; le fanatisme s'assoupit, sombre dans les rites superstitieux : il devient religion établie; ou bien, comme ce fut le cas pour les quakers, de « dangereux bigots » deviennent de « très libres raisonnateurs »; « et les quakers paraissent très proches du seul corps régulier de déistes, dans l'univers, les lettrés ou les disciples de Confucius en Chine ». III, 149.

163. Le mysticisme s'apparente au fanatisme par ses crises enthousiastes; il est donc justiciable d'une explication analogue; il comporte en outre certains états de langueur où le mystique se juge momentanément abandonné de Dieu; ces états s'expliquent aussi par des causes organiques. Hume en donne très tôt cette interprétation; lorsque dans son adolescence il s'épuisa par trop d'ardeur à l'étude, il ressentit violemment les premières manifestations de cette lassitude qu'il connut toute sa vie, dont il se plaignit sans cesse toute sa vie; il crut retrouver les symptômes décrits par les mystiques comme caractérisant l'état d'abandon. Il jugea bon de le noter dans son brouillon de lettre au médecin que Burton a publié dans son premier volume, pages 30 à 39. « J'ai noté dans les écrits des mystiques français et dans ceux de nos fanatiques d'ici que lorsqu'ils tracent la succession de leurs états d'âme, ils mentionnent une froideur et un abandon de leur esprit qu'ils éprouvent souvent; certains d'entre eux au début en ont été tourmentés pendant plusieurs années. Comme cette espèce de dévotion dépend entièrement de la force passionnelle et, par conséquent, des esprits ani-

maux, j'ai souvent pensé que leur cas et le mien étaient tout à fait analogues et que leurs ravissements d'admiration pouvaient décomposer le tissu des nerfs et du cerveau autant que de profondes réflexions et la chaleur ou l'enthousiasme qui en sont inséparables ». *Op. cit.*, 36. Ce ne serait pas être infidèle à la pensée de Hume que de déclarer que celui-ci aurait usé du terme « cyclothymiques », s'il l'avait connu, pour désigner les mystiques.

Leur langage ne le surprend pas malgré son étrangeté; c'est un véritable jargon constitué de mots apparemment sans suite; mais n'utiliseraient-ils pas des associations d'idées tout à fait singulières comme cet aveugle qui associe couleurs et états d'âme; c'est ce qu'il écrit le 15 octobre 1754 à Joseph Spence d'Edimbourg. « Si vous aviez l'habitude des mystiques, j'imagine que vous estimeriez moins paradoxal le cas de M. Blacklock. Les mystiques usent certainement d'associations qui leur font comprendre leur langage qui pour nous ressemble à un jargon. Je crois qu'ils substituent habituellement les sentiments d'un amour vulgaire aux sympathies célestes, et si on ne les dément pas, le signe est tout à fait apte à accaparer leurs cœurs et à exclure la chose signifiée ». C'est par ce procédé que les mystiques parviennent à donner un contenu à leurs extases et à leurs ravissements qui sont « des unions passives de rien avec rien ».

164. Dans les erreurs et les excès du théisme populaires, nous retrouvons à l'œuvre les principes qui avaient établi le polythéisme, puis le théisme, ou des principes analogues; tendances naturelles de l'esprit humain et constitutions organiques naturelles sont les ressorts essentiels de toute religion, de la vraie religion, qu'il nous faudra tenter de déterminer, et des religions populaires c'est-à-dire pour Hume de toutes les religions positives. L'éducation et la coutume, les artifices du prêtre et du magistrat n'ont pu que renforcer l'action des principes naturels et en les utilisant; il y a

des conditions naturelles absolument nécessaires à l'établissement d'une institution sociale; c'est un principe général que le principe des conditions d'existence. Telle est l'opinion constante de Hume à travers tous ses écrits, pendant toute sa vie; celle qui inspire sa réponse à Sir Gilbert Elliot, le 19 février 1751. « La comparaison de ces écrits de controverse fit naître en quelques-uns une idée, que nous n'apprenons notre religion ni par raisonnement, ni par autorité, mais que nous l'apprenons par sentiment; certes ce serait un moyen tout à fait approprié et un philosophe serait heureux de s'en accommoder s'il pouvait distinguer le sentiment de l'éducation. Mais selon toute apparence le sentiment de Stockholm, celui de Genève, celui de la Rome ancienne et celui de la Rome moderne, celui d'Athènes et celui de Memphis ont même caractère; nul homme de bon sens ne peut en accepter un de manière implicite, sinon d'après ce principe général que, comme la vérité, en ces sujets, déborde l'humaine capacité et que, pour sa propre satisfaction, il doit accepter quelque dogme, il éprouvera plus d'aise à professer le catholicisme en lequel nous avons d'abord été instruits. Je dois observer seulement qu'une telle conduite est fondée sur le scepticisme le plus général et le plus résolu, joint à une légère indolence. Car plus de curiosité et plus de recherche conduisent à une affirmation directement contraire en vertu des mêmes principes ». Burton, I, 325, 326. Accepter une religion en raison de son antiquité c'est se confier plus aux principes variables qu'aux principes permanents; dès que l'on cherche, l'on adopte l'état d'âme du savant et l'on se guide à l'aide des derniers seulement.

Si tous les hommes étaient des philosophes, dit le corollaire général de l'Histoire naturelle à laquelle il faut revenir maintenant, si tous connaissaient grâce à la philosophie naturelle le mécanisme de production des phénomènes et l'organisation de la nature, ils y découvriraient des traces manifestes d'une unité de dessein, ils

s'élèveraient directement à l'idée grandiose d'un Créateur unique, sans se laisser séduire par la diversité des apparences phénoménales et le polythéisme, sans même s'arrêter au manichéisme qui charme l'imagination, mais embarrasse l'entendement. Cette hypothèse d'une humanité professant un théisme élevé n'est pas complètement utopique; le théisme s'impose à tout homme de bon sens et de jugement sain, quand il remarque l'uniformité des maximes qui règlent les phénomènes de l'univers.

Malheureusement la nature humaine ne peut se tenir longtemps en une telle élévation de pensées; le philosophe redevient homme du peuple; il ne pousse pas jusqu'à l'athéisme; seules les nations à l'esprit hébété, très voisines des bêtes brutes, n'ont aucun culte divin, mais il laisse aduler le théisme par de honteuses superstitions; et sa religion est un mélange curieux de bassesse et de grandeur, de connaissances sublimes, de rêves maladifs et de fantaisies simiesques. Les dévôts clament l'entière certitude de dogmes auxquels leur cœur ne fait pas confiance; les incrédules se jouent la comédie à eux-mêmes et jusque dans leurs impiétés, ils craignent les divinités qu'ils raillent. Les esprits les plus clairs embrassent les dogmes les plus absurdes; les plus grands débauchés se soumettent aux pratiques les plus sévères. Les morales religieuses sont d'une extrême pureté et les pratiques, d'une extrême corruption. Un même dogme apporte à l'âme les plus reconfortantes indications et les terreurs les plus folles.

Tout est énigme, tout mystère inexplicable. L'entendement humain est incapable d'obtenir une certitude définitive; l'univers manifeste clairement une unité de dessein, dit le corollaire; mais les Dialogues envisageaient, non sans complaisance, l'hypothèse d'une unité mécanique. Et même la deuxième section de l'Histoire naturelle reprenait une hypothèse autre, déjà trouvée dans les Dialogues; elle affirmait « attribuer un effet unique à la combinaison de plusieurs causes n'est sù-

rement pas une hypothèse naturelle et évidente ». IV, 314; mais elle ajoutait aussitôt un exemple opposé et tenu pour unique et aberrant sans autre justification. « La statue de Laocoon, comme Pline nous l'apprend, fut l'œuvre de trois artistes; mais il est certain que si nous n'en étions pas informés, nous n'aurions jamais imaginé qu'un groupe de statues taillées dans une seule pierre et assemblées dans un seul plan ne fut pas l'œuvre et la combinaison d'un seul statuaire ». N'en est-il pas de même pour le monde; si celui-ci révèle une unité de dessein, ne serait-ce pas celle d'un dessein arrêté après discussion entre plusieurs puissances ?

« Le doute, l'incertitude, la suspension du jugement apparaît comme la seule attitude judicieuse en l'occurrence. Mais telle est la fragilité de la raison humaine, telle est l'irrésistible contagion des opinions que même ce doute délibéré pourrait à peine être soutenu, si nous n'élargissions pas nos vues et n'opposions une espèce de la superstition à une autre espèce pour les faire se quereller tandis que nous-mêmes, pendant qu'elles luttent avec furie, nous pouvons nous échapper heureusement dans les calmes, mais obscures régions de la philosophie ». IV, 363.

CONCLUSION.

L'humanisme de Hume

165. Superstition ou scepticisme; cet arrêt de l'Histoire naturelle, si conforme à l'esprit de toute la critique du philosophe écossais, paraît effacer complètement les appels qui terminent les Dialogues et l'Essai sur les miracles. Ceux-ci ne seraient que de piètres satisfactions accordés au sens commun.

Il est tout naturel dès lors que, dans le feu des controverses, les contemporains de Hume l'aient tenu pour un déiste ou même pour un athée déguisé en sceptique. Roustan, pasteur de l'Eglise helvétique à Londres en 1768, le considère comme le plus extrême des « théistes », c'est-à-dire des ennemis du christianisme.

Les prêtres, il est vrai, avaient quelque raison de se plaindre de lui; ils n'oubliaient pas les analyses brutales de l'esprit sacerdotal; chacun alors, et les évêques les premiers, déploraient la cupidité et l'ignorance du bas clergé, mais un laïque ne pouvait avoir le droit de les dénoncer publiquement en ses écrits, en même temps qu'il s'attaquait aux miracles et à la Providence, exactement comme la plupart des déistes. Cet écrivain cependant avait établi une distinction entre les prêtres et les « clergymen ». « Par prêtres j'entends seulement des hommes qui prétendent au pouvoir et à la domination ainsi qu'à une sainteté de caractère supérieur distincte de la vertu et de la bonne moralité. Ce sont des hommes très différents des Clergymen qui sont établis par les lois pour veiller sur les choses sacrées et pour conduire nos dévotions publiques avec une plus grande décence et en un ordre plus régulier. Il n'y a pas de

classe plus respectable que ceux-ci ». III, 146 n. Mais des distinctions de ce genre étaient employées couramment par les pires ennemis du clergé comme moyens d'attaque; de plus, refuser aux prêtres le caractère surnaturel qu'ils déclarent posséder et leur faire attendre leur consécration des lois et du magistrat civil, c'est s'opposer, autant qu'il est possible, à l'esprit sacerdotal qui établit le spirituel en face du temporel, sinon au-dessus. Hume ne réclamait-il pas le remplacement du clergé à vie par un clergé nommé par élection pour un temps déterminé; Hume ne paraît pas avoir estimé beaucoup « le prêtre ». Cependant il entretient d'excellents rapports avec plusieurs ecclésiastiques en qui sans doute il voyait de véritables « clergymen »; mais ces relations privées étaient ignorées de tous, ou à peu près. Les esprits religieux pouvaient donc le tenir pour ennemi et les déistes pour un des leurs, tout au moins pour un excellent auxiliaire.

Mais Hume lui-même ne se considérait pas comme tel; sa réponse un peu vive à M^{rs} Mallet, la femme de l'éditeur de Bolingbroke, le prouve amplement (Burton, II, 141 n.). Hume n'est pas un déiste; il est même l'adversaire résolu des déistes; toute sa philosophie est dirigée contre leur rationalisme intempérant; il n'y a pas de religion naturelle dont les dogmes soient rationnels; la première religion n'a pas été l'œuvre de la raison; c'est le sentiment qui l'a établie dans la société humaine. Hume ne se rapproche des déistes que par sa haine du prêtre, de la « superstition bigote » et du fanatisme. L'impatience à l'égard de toute autorité intellectuelle semble bien en effet avoir été son trait caractéristique; elle admet pour principe l'amour de la vérité, le désir de la recherche impartiale et indépendante; elle n'est pas hostilité passionnée. Hume toutefois use souvent de termes irrespectueux pour désigner les croyances religieuses; il y a là un travers qui ne se justifie pas, mais qui s'explique par l'état d'âme général chez les Anglais et Ecossais du début du XVIII^e

siècle; ceux-ci ont subi le joug des puritains fanatiques de Cromwell; ils ont craint à leur tour une invasion catholique; le catholicisme, c'est l'étranger, l'Espagnol ou le Français; les presbytériens écossais en outre n'ont pas eu le temps d'oublier la Révocation de l'édit de Nantes.

166. Hume est sceptique; il l'a déclaré lui-même; ses proches l'ont estimé de cette manière : un excellent ami facile à vivre, enjoué, mais épris de subtilités philosophiques; sa mère aurait déclaré : « Notre David est d'un excellent naturel, mais c'est une intelligence extraordinairement éveillée, passionnée pour les recherches dangereuses ». Burton, I, 294. Mais ce n'est pas un sceptique complet, un pyrrhonien. Toutefois certains critiques l'ont jugé de cette manière.

C'est l'opinion de Cucheval-Clarigny : « En philosophie, Hume a été et il demeure un critique incomparable : il a déblayé le terrain où Reid et Kant ont semé ». Mais il avait une insuffisance spirituelle, « La faculté divine, le pouvoir créateur, l'imagination lui manquait. Ce fut là la source de toutes les erreurs de Hume : il demeure perpétuellement à mi-chemin de la vérité, faute d'être guidé dans ses travaux par cette lumière intérieure qui fait voir au-delà et au-dessus des syllogismes de la logique, et qui n'est pas moins nécessaire au philosophe pour féconder ses recherches qu'au poète pour donner la vie à ses vers ».

C'est à peu de chose près l'opinion de Compayré. Hume a conservé encore quelque religion; c'est un « déiste qui n'a pas eu le temps de devenir un athée », et qui a une extrême propension à l'époque sceptique... « en lui, l'intelligence était toute puissante, la sensibilité n'était pas assez forte pour dominer par ses élans les négations qui s'imposaient à son esprit. Ce n'était point ce scepticisme actif, dont parle Goethe en pensant à Descartes, qui s'efforce sans relâche à triompher de lui-même, mais ce n'est pas non plus un scepticisme

entièrement résigné qui s'abandonne à la pente de ses réflexions, renonce sans regret aux croyances salutaires auxquelles il a dit un irrévocable adieu ». 459. Hume n'a pas encore abandonné toute humanité; il s'en remet à la nature pour juger comme pour respirer; « si, au point de vue intellectuel, Hume est un sceptique dangereux et condamnable, moralement c'est un sceptique estimable et dont les opinions méritent le respect ». 458.

Cependant Hume apporte une solution d'ensemble, discutable, mais positive, au problème philosophique, son conventionalisme, qui s'applique à la connaissance spéculative, à la morale et à la religion. Nous sommes loin, il est vrai, du scepticisme cartésien pour parler comme Goethe, loin de ce dogmatisme déguisé qui exprime l'assurance du géomètre de découvrir une solution; Hume est imbu de science expérimentale; il en connaît les progrès, essaie de les comprendre et d'en préciser les limites.

167. D'autres critiques ont fait au contraire, des réserves sur la sincérité du scepticisme de Hume. Carrau le considérerait comme un croyant, un croyant en l'intimité de son âme que son intelligence conduisait au scepticisme; M^r Henderson tenait le penseur pour un sceptique résolu, mais « l'homme était peut-être un croyant sincère ». C'est reprendre l'opinion citée plus haut de la mère du philosophe écossais.

M^r Lechartier va même jusqu'à soutenir fermement que Hume était un fidèle chrétien; il lui rend grâce d'avoir combattu l'anthropomorphisme grossier pour rétablir dans sa pureté le sentiment du divin, d'avoir tué la lettre pour faire revivre l'esprit; son scepticisme s'explique par cette timidité naturelle que nous avons reconnue être un des traits distinctifs de son caractère. Il semble en effet qu'il n'ait jamais pu se soustraire à ce malaise aigu, à cette inquiétude morale qui force à voiler d'ironie et à dire, comme en se moquant de soi-même et pour s'excuser par avance de penser différem-

ment des autres, les choses qui tiennent le plus à cœur. Le scepticisme de Hume est donc surtout apparent et limité aux spéculations de la raison pure; lui même fait la distinction très nette entre les libres jeux de l'entendement et la réalité des scènes de la vie : il fait tenir par la Nature ce langage aux hommes « Laissez-vous aller à votre passion pour la science, mais que votre science soit humaine et qu'elle ait un rapport direct avec l'action ?... Soyez un philosophe mais dans votre philosophie, restez avant tout un homme ». (231-232).

Si l'on en juge par cette citation, ce serait bien plutôt un humanisme qu'un christianisme qu'aurait professé Hume. Si pour M. Lechartier il y a identité entre ces deux doctrines, si, pour lui, le christianisme est le véritable humanisme, il pouvait en être tout autrement pour Hume; pour celui-ci au contraire l'humanisme pouvait être un christianisme vrai, tout différent du christianisme rationnel de ses contemporains.

C'est en ce sens que paraît décider M^r A. Lévi, encore qu'il ne veuille pas prononcer définitivement et qu'il laisse son secret au philosophe écossais. Il insiste sur l'importance de la déclaration qui termine les Dialogues et se demande si Hume jugeait réellement qu'au fond de la croyance religieuse se trouvait « quelque réalité inaccessible au penseur, une réalité qu'atteint non l'activité intellectuelle de l'âme, mais le sentiment ou l'instinct ». 114. Quelle que fût sa pensée intime, Hume a eu le mérite de pressentir la forme contemporaine du problème philosophique et religieux, le problème de la signification dernière, de la valeur de l'esprit.

168. C'est aussi l'opinion d'un autre critique récent, M^r Hendel, qui fait de Hume un « naturaliste », non pas au sens du XVIII^e siècle où « naturalisme » et « matérialisme » avaient même signification, mais au sens contemporain. Hume estime qu'il est possible de cons-

tituer une science naturelle qui étudie toutes les réalités, choses inanimées, êtres vivants, hommes et sociétés humaines; cette attitude qui est celle du positivisme, semble tout à fait incompatible avec une croyance religieuse quelconque. Mais Hume n'en est pas resté là; le revirement brusque du douzième dialogue n'est pas uniquement un artifice littéraire; il est sincère, le ton de ce dialogue est celui d'une confession; les dialogues devaient être publiés en même temps que l'Autobiographie dont ils étaient comme le développement; ils exposaient et justifiaient l'attitude philosophique et religieuse de Hume. Après avoir scruté soigneusement le « naturalisme » et avoir établi que ses conclusions s'accordaient en tout avec celles du théisme, de l'hypothèse religieuse, ils acceptaient délibérément le théisme anthropomorphique pour ne pas demeurer à part des autres hommes. Ce fut en effet toujours l'opinion de Hume que sa philosophie l'isolait et son désir était de ressembler aux autres hommes.

« Nous pouvons dire même que Hume choisit les principes du théisme de préférence à ceux du naturalisme. Philon a rejeté l'hypothèse du naturalisme qui est meilleure que le mysticisme de Déméa et qu'il a rendue plausible; Cléanthe présente le théisme et nettement un théisme anthropomorphique; celui-ci est encore plus près de la vérité. Mais on doit l'interpréter à la lumière de toutes les critiques dirigées contre lui par le sceptique. C'est alors un dogmatisme rendu philosophique qui ne diffère nullement, pour les points essentiels, d'un scepticisme philosophique ». 398-399.

Il est certain que Hume a compris, mieux que ses contemporains, la nature de la science expérimentale et que ses analyses critiques ont montré que le raisonnement expérimental ne pouvait dépasser la sphère de l'expérience; c'est un point qui, de l'aveu de nombreux critiques, paraît bien établi. De même on aurait tort de douter de la sincérité de Hume quand il revient au

christianisme; mais toute la difficulté se trouve dans la tentative pour préciser la religion de Hume. M^r Hendel tient à l'appeler un théisme ou un dogmatisme, qu'il qualifie de philosophique et qu'il identifie complètement au scepticisme philosophique, autrement dit ce n'est ni un pyrrhonisme ni un théisme, mais une attitude intermédiaire; l'intelligence ne doute pas entièrement d'elle-même, mais elle n'a pas non plus en elle-même une entière confiance; elle sait que toutes ses connaissances se sont établies dans l'expérience phénoménale et que ses méthodes ne sont valables que pour cette expérience. Quand le sceptique, le savant expérimental, aborde le problème religieux, il n'obtient de solution que dans la mesure où il redevient un homme et impose silence à ses doutes bien fondés (cf., § 130); l'homme est naturellement religieux de par son affectivité et son désir d'explication (cf., § 163). Mais dire qu'en fait un mode d'explication hante l'esprit humain, ce n'est pas en consacrer la valeur objective; ce n'est pas, comme le juge M^r Hendel, croire en la possibilité, au moins, d'une science naturelle en matière de religion, différente de son histoire. Cf., p. 418.

169. Demandons à Hume de définir lui-même son scepticisme. C'est un scepticisme raffiné qui, au premier abord, semble paradoxal, de ce qu'il accepte les recherches scientifiques qui paraissent abstruses au sens commun et rejette les recherches théologiques qui lui paraissent très claires et évidentes.

Ce n'est pas un scepticisme complet; il n'y a jamais eu de sceptique complet; le sceptique vit, agit et parle exactement comme les autres hommes; ses arguments sont trop subtils pour conserver quelque valeur dans la vie courante; la philosophie n'a qu'une action temporaire, si elle est outrée; c'est le cas du stoïcisme et du scepticisme. Le philosophe vit en homme de bon sens; tel est le sens de la réponse qu'aurait faite Hume à M^r Boyle, quand il souffrait douloureusement de la mort

de sa mère (Burton, I, 293). Le scepticisme complet est négateur de toute existence, il établit la léthargie complète.

Ce n'est pas un scepticisme originel, antérieur à l'étude comme le doute cartésien; celui-ci, s'il était sincère, serait incurable. A l'origine de toute nouvelle recherche, il y a place pour un doute modéré qui assure au jugement son impartialité; ce doute modéré, ce scepticisme mitigé naît de l'expérience de nos erreurs. Erreurs des sens que la réflexion parvient à corriger et, avant tout, croyance illusoire en l'objectivité du monde extérieur. La réflexion montre qu'il n'y a là qu'une illusion de l'imagination; nous ne connaissons en réalité que les qualités sensibles purement subjectives; mais nous les projetons en dehors de nous telles qu'elles sont et leur attribuons une existence distincte et continue pour des raisons d'utilité, de cohérence intellectuelle; notre expérience nous en paraît plus stable. Ce sont les principes permanents de l'imagination qui ont créé cette illusion; relations de ressemblance entre des sensations, qui établissent une double association d'idées et d'impressions et nous font substituer l'idée d'une perception continue à l'idée correcte d'une succession de perception semblables; relations de causalité qui nous portent à rattacher le monde actuellement perçu au monde antérieurement perçu que conserve notre mémoire pour construire un monde cohérent, plus pratique que nos sensations, véritables visions kaleidoscopiques; tendance à objectiver l'individualité que nous croyons sentir immédiatement en nous, en tous les objets de ce monde cohérent et systématique. Si puissants sont ces principes que lorsque le raisonnement nous découvre le mécanisme de notre illusion, le scepticisme ne s'installe pas en nous; il n'est pas nécessaire de recourir à la vérité divine comme Descartes, ou d'utiliser, comme Berkeley, des raisonnements raffinés pour le combattre, la nature nous en guérit; elle

a mis en nous un instinct primitif qui contrebalance tout raisonnement et en triomphe à la moindre inattention.

Erreurs de raisonnement qui font dégénérer toute connaissance en probabilité. « Notre raison doit être considérée comme une sorte de cause, dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet qui, par suite de l'irruption d'autres causes et de l'inconstance de nos facultés mentales, peut fréquemment être empêché ». I, 472. Nous nous sommes déjà mépris dans les calculs les plus simples; tout jugement s'en trouve affecté d'un doute, par réflexion sur la nature faillible de l'entendement; cette réflexion est corrigée par un nouveau jugement sur l'exercice habituel de l'entendement; mais à nouveau des doutes s'élèvent que réduiront de nouvelles corrections, et ainsi à l'infini. Nous échappons encore au scepticisme; car nous nous fatiguons vite à conduire ces raisonnements abstrus; la croyance est une opération de l'âme, aussi inévitable que la passion de l'amour ou de la haine; elle traduit un instinct naturel à l'homme. « Toutes ces opérations sont au nombre des instincts naturels que nul raisonnement ou nulle démarche de la pensée et de l'entendement n'est jamais capable ni de produire, ni de prévenir ». IV, 40.

Ainsi l'intelligence peut produire quelque temps la suspension du jugement; elle permet la réflexion prolongée; elle ne peut produire la suspension définitive de l'assentiment. L'homme est fait pour affirmer; toutefois il n'en garde pas moins une trace durable de son passage par le scepticisme; cette trace, c'est la circonspection, la modestie intellectuelle; c'est, comme l'appelle Hume, le scepticisme mitigé, le scepticisme académique.

170. Ce scepticisme est, avant tout, recherche ardente et désintéressée; il a pour principe l'amour de la vérité; ses maximes essentielles sont qu'un esprit simple et immobile n'est réellement pas un esprit et qu'accepter

d'emblée un système complet d'opinions définitives, c'est renoncer au savoir véritable. Il réprime les élans mal réglés de l'imagination et ne vise pas à la possession des vérités sublimes; il ne considère pas le philosophe comme un sorcier à qui vous venez « pour apprendre par magie et sorcellerie plus que vous ne pouvez savoir de la prudence et du discernement communs ». III, 215. Il est le bon sens plus méthodique et plus exercé aux joutes de l'intelligence; il est le jugement correct qui s'est formé peu à peu par les difficultés de la vie quotidienne et qui ne s'essaie pas à pousser plus loin; il y trouve un champ suffisamment vaste et encore inexploré en bien des points en raison de l'infirmité de l'entendement humain.

Il faut encore montrer la vanité des interminables discussions métaphysiques qui s'éternisent à user de termes mal définis; il faut encore renouveler des tentatives qui jusqu'alors ont échoué, un long échec ne prouvant pas toujours que le sujet passe toute compréhension humaine; l'examen des faits est peut-être imprécis; l'énumération, incomplète. Le sceptique est dépourvu de toute présomption et il n'égale pas les limites de son entendement individuel à celles de l'entendement humain; s'il échoue, il doit encore poser le problème insoluble dans les termes les plus clairs avec toutes ses difficultés et toutes ses contradictions; chercher encore et faire appel à la sagacité d'autrui. « Pour ma part, je dois invoquer le privilège du sceptique et confesser que cette difficulté est trop forte pour mon entendement. Je ne prétends pas décider toutefois qu'elle soit absolument insurmontable. D'autres peut-être ou moi-même après plus mûre réflexion, pourrions découvrir quelque hypothèse qui concilie ces contradictions ». I, 560.

Cet esprit sceptique est celui qui inspire les recherches des savants expérimentaux; il scrute l'expérience pour y discerner les rapports entre phénomènes;

aussi affirme-t-il souvent, et on ne peut alors lui reprocher de se démentir lui-même; toutes ses affirmations portent sur des faits particuliers; elles les ordonnent et les systématisent sous des faits plus généraux; elles rappellent que le sceptique est tourmenté par le besoin de l'explication; la sagesse commune systématise, mais sans précautions préalables et d'une manière définitive; le savant et le sceptique systématisent aussi, mais ils s'entourent de toutes les garanties critiques et ne portent que des affirmations toujours révisibles.

171. Quand le sceptique aborde le problème religieux, il trouve que l'expérience se concilie également avec au moins deux interprétations opposées, l'hypothèse mécaniste et l'hypothèse religieuse; il leur trouve tour à tour des avantages; celle-là satisfait davantage son désir d'une explication rationnelle et s'accorde mieux avec les progrès incessants des sciences; celle-ci est plus humaine, elle est au moins une illusion consolante. Le miracle, qui peut apporter une solution définitive, ne doit pas être un phénomène objectif; il y a tant de causes d'erreurs et d'illusions; notre ignorance des causes naturelles est si grande qu'on toujours révoquer en doute un fait miraculeux. Le miracle intérieur seul nous apporterait la certitude; mais dans ce monde de l'esprit, que d'illusions possibles encore et le sceptique se défie de l'enthousiasme et de la superstition. Les religions positives sont aussi bien mal assurées; à leur origine, les révélations miraculeuses qui sont peut-être des supercheries; c'est une bonne action que de mentir pour la bonne cause; de plus leurs dogmes se sont transmis par simple tradition orale; ils se sont déformés depuis leur première promulgation. Enfin on peut expliquer par les ressorts naturels de l'esprit humain l'apparition, la croissance et les transformations des religions positives; l'homme est un animal religieux, voire superstitieux, tout comme il est un animal social. Le sceptique

ne peut décider définitivement; il est entraîné tour à tour par des raisons contraires.

Mais il cesse de philosopher, il redevient un homme; aussitôt le théisme anthropomorphique s'impose à lui parce que c'est une explication satisfaisante pour son intelligence et pour son affectivité; toutefois le sceptique s'en défie encore et il le réduit à une formule imprecise, à une proposition unique dont l'énoncé ne lui assure pas la tranquillité ni la sécurité du croyant; aussi appelle-t-il de toutes ses forces une révélation, un miracle intérieur, une expérience d'un ordre particulier qui lui apporterait une certitude, comparable à l'expérience qui fonde la science. Il ne condamne pas cet appel qui naît en lui spontanément; c'est l'expression de sentiments naturels et peut-être la manifestation d'une réalité inaccessible à l'intelligence; à côté de la science, il y a place pour une autre expérience.

Telle est l'attitude de Hume; c'est avant tout un fervent de science expérimentale et il rejette toute explication qui ne se fait pas par les causes et les conditions; mais il connaît la valeur de cette science expérimentale qui, constituée par des hommes, n'est qu'une science humaine et n'exprime vraisemblablement pas la réalité objective telle qu'elle est. Par suite, l'explication religieuse anthropomorphique conserve une valeur, non pas sous sa forme grossière, mais sous une forme épurée; il n'est pas sûr que la foi nous permette d'atteindre par un élan sentimental l'essence même de toute réalité et de communier en Dieu; du moins rien ne lui interdit cette espérance, ni les supercheries des fanatiques, ni les illusions des enthousiastes : et nous pouvons rêver d'une expérience mystique qui, en elle-même, n'est pas impossible. Cette expérience, Hume l'a attendue vainement toute sa vie, il a constaté qu'autour de lui bien peu — et peut-être personne — l'ont obtenue; il en parle donc parfois sur un ton d'incrédulité, c'est une expérience extrêmement rare que cette révéla-

tion intérieure, y en a-t-il jamais eu ? Mais qu'on ne s'y trompe pas, le sourire moqueur du sceptique cache une espérance qui n'ose s'avouer; la science ne ruine pas toute croyance. Par cette attitude, Hume est le précurseur d'un état d'âme très fréquent de nos jours; c'est par une anticipation qu'il clôt la querelle déiste et c'est pourquoi son rôle est important dans l'histoire des idées : une nouvelle orientation spirituelle se dessine qui plus tard se précisera.

Il resterait encore à expliquer le conventionalisme qui se fait jour dans la théorie de la connaissance, en morale et en religion naturelle. Là encore Hume est un précurseur qui se distingue de ses contemporains plus préoccupés d'attribuer les règles morales et les convictions religieuses à l'action de l'éducation et de la coutume, à l'influence du pédagogue et du magistrat. Obligations morales et religions positives ne sont pas des institutions arbitraires; elles résultent du jeu spontané de sentiments naturels et expriment dans une certaine mesure une réalité inconnue et peut être complètement inintelligible; elles possèdent certainement une valeur humaine et sans doute aussi une valeur absolue; le sceptique, tout comme il travaille à la science, doit satisfaire à leurs commandements; il est homme, il doit se comporter en homme. La coutume, l'éducation, le magistrat civil et le prêtre ont pu modifier et déformer morale et religion : ils ont pu aider à la formation de préjugés scientifiques; la superstition triomphe. Le sceptique, tout en luttant pour la réalisation d'une vérité plus entière, satisfait aux règles en usage dans son pays : ce conformisme social n'est pas hypocrisie; c'est une manifestation de loyalisme; c'est respect des conventions sociales essentielles. Aussi Hume louait son banc de famille au temple; aussi écrivait-il de Paris au Colonel Edmondstown : « C'est accorder trop grand respect au vulgaire et à ses superstitions que de se piquer de sincérité envers lui. S'est-on jamais fait un

point d'honneur de dire la vérité aux enfants ou aux fous. Si la chose méritait d'être traitée sérieusement, je lui dirai que l'oracle de la Pythie, avec l'approbation de Xénophon, avertit chacun de rendre le culte aux dieux νομῶ πολέως ; je souhaite qu'il soit encore en mon pouvoir d'être un hypocrite sur ce point. Les devoirs de la société le réclament ordinairement et la profession ecclésiastique ajoute seulement un peu plus à une innocente dissimulation ou plutôt simulation, sans laquelle on ne peut vivre dans monde. Suis-je un menteur parce que j'ai ordonné à mon serviteur de dire que « je ne suis pas à la maison » quand je ne désire pas voir de société ». Burton, II, 187. Morale et religion sont donc des conventions naturelles, absolument nécessaires à la vie sociale et le sceptique peut d'autant plus facilement s'y conformer, qu'il peut interpréter leurs pratiques comme des symboles d'une morale et d'un culte plus élevés et que, dans son cœur d'homme, subsistent encore à quelque degré ces sentiments qui font du vulgaire une troupe esclave des préjugés.

172. Mais alors à quoi bon le détour par le scepticisme ? Pourquoi ne pas accepter dès l'abord les opinions du sens commun ? Le sceptique y revient certes, lorsqu'il a perdu toute outrance dogmatique et toute suffisance; il sait se déprendre des observances frivoles pour satisfaire aux obligations plus sérieuses et plus morales; il rejette le masque de la gravité sombre et mélancolique pour se montrer humain et enjoué; il apprécie convenablement tous les rites et sait y découvrir des symboles naturels; il a oublié toute intolérance. Programme difficile à remplir; malgré sa bienveillance naturelle, Hume lui-même n'a pu le réaliser jusqu'au bout et il n'a pu se débarrasser de certaines expressions injurieuses pour les religions établies, pour le catholicisme en particulier; si grande est la puissance des préjugés nationaux. Mais c'est là le seul désaccord entre le programme et l'existence qui s'efforça de le réaliser.

En outre n'est pas dogmatique, ni sceptique, qui veut. Chacun a son caractère naturel, chacun se forme en conséquence des idées différentes de la vie humaine et du bonheur; chacun fait partie, sans rien perdre de sa note individuelle, de l'une des quatre grandes sectes qui se forment naturellement. Il y a des épicuriens, les hommes épris d'élégance et de plaisir; des stoïciens, hommes d'action et de vertu; des platoniciens amoureux de contemplations philosophiques; il y a des sceptiques et Hume se compte parmi ces derniers. Le désir de connaissance est un caractère humain, qu'il soit curiosité banale ou amour de la spéculation; c'est une tendance naturelle assez originale, qui se nourrit non pas tant de ses succès que de son propre effort et qui par là s'apparente à l'amour de la chasse ou à la passion du joueur. Les sceptiques aiment la recherche spéculative au suprême degré. « Lors donc que je suis las d'amusement et de compagnie et me suis laissé aller à la rêverie, dans ma chambre ou pendant une marche solitaire au bord d'un fleuve, je sens mon esprit tout ramassé en lui-même et suis naturellement enclin à porter mes regards sur tous ces sujets, à propos desquels j'ai rencontré tant de discussions au cours de mes lectures et de mes conversations. Je ne puis m'empêcher de me sentir curieux de connaître les principes du bien et du mal, la nature et le fondement du gouvernement, la cause des différentes passions et inclinations qui m'agitent et me gouvernent. Il me déplaît de penser que j'approuve un objet et en blâme un autre, que j'appelle une chose belle et une autre laide, que je décide du vrai et du faux, de la raison et de la folie sans savoir sur quels principes je m'appuie. Je m'intéresse à la situation du monde savant qui se voit sur tous ces points dans une si déplorable ignorance. Je sens naître en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité, d'acquérir un nom par mes inventions et mes découvertes. Ces sentiments éclosent naturellement dans la présente

disposition où je suis, et si je m'efforçais de les bannir en m'attachant à toute autre affaire ou à tout autre divertissement, je sens que j'y perdrais sous le rapport du plaisir : voilà l'origine de ma philosophie ». I, 550.

C'est bien là une confession sincère qui exprime une personnalité tout entière; elle en donne les ressorts les plus secrets et jusqu'à cet amour de la gloire littéraire que certains ont tant critiqué en Hume; elle s'accorde parfaitement avec les indications données par la lettre du 10 mars 1751 à Gilbert Elliot of Minto : « Vous verrez par l'exemplaire que je vous ai envoyé que je fais de Cléanthe le héros du dialogue. Quoi que vous pensiez pour renforcer ce côté de l'argumentation, me paraîtra tout à fait acceptable. Quelque tendance que vous puissiez m'imaginer pour l'autre côté, elle s'insinue en moi contre ma volonté et il n'y a pas bien longtemps que j'ai brûlé un vieux recueil manuscrit, écrit avant mes vingt ans, qui contenait, page par page, le progrès graduel de mes pensées sur ce problème. Cela commençait par une anxieuse recherche d'arguments pour confirmer l'opinion commune; des doutes naissaient en secret, se dissipaient, reparaissaient; de nouveau dissipés, ils reparaissaient encore; c'était une lutte perpétuelle d'une imagination sans repos contre l'inclination, peut-être contre la raison ». Burton, I, 331.

Quelles raisons invoquer pour faire douter encore de la sincérité de Hume pour lui dénier le nom de philosophe et le représenter comme un habile praticien de la littérature philosophique. Son excessive préoccupation pour ses intérêts pécuniaires; on peut aimer l'aisance matérielle et tenter de l'obtenir sans rien renier de ses opinions personnelles; en fait cette préoccupation traduit chez Hume un amour farouche de l'indépendance. Son désir intense de gloire littéraire; ce désir se concilie parfaitement avec une activité originale, ni asservie, ni révoltée, qui compte avec les opinions sociales contemporaines sans les flatter ni les heurter

uniquement pour se faire remarquer. Et en effet Hume ne manqua pas de supprimer en 1757 les deux essais sur le suicide et sur l'immortalité de l'âme et de les remplacer à la hâte par d'autres pièces pour tranquilliser son éditeur : cependant, si l'on a égard à la mentalité anglaise et écossaise de cette époque, on ne peut s'empêcher de penser que Hume a perdu volontairement une occasion remarquable de s'acquérir par le scandale un regain de célébrité.

Hume a bien vécu sa doctrine. Sa philosophie est essentiellement un humanisme en tous les sens du mot. Elle s'est formée par l'étude des classiques et cependant n'a pas négligé de suivre dans leur développement les sciences de la nature, humanisme vivant qui ne se fige pas en une contemplation béate du passé. Elle prélude à l'« humanisme » d'aujourd'hui en refusant de suivre les métaphysiciens et les théologiens dans leurs discussions abstruses par delà l'expérience humaine; en s'efforçant d'expliquer par le jeu spontané des tendances humaines la science, la moralité et les religions positives et en sacrifiant aux aspirations naturelles d'une affectivité inquiète de la destinée humaine. Enfin le « bon David » était au dire de ses proches et de ses familiers, le meilleur ami, le meilleur compagnon d'existence : sa conduite venait illustrer ses théories morales.

8 novembre 1928

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

*Vu, et permis d'imprimer,
Le Recteur de l'Académie de Paris,*

CHARLÉTY.

INDEX

des noms propres

- | | | | |
|----------------------|--------------------------|--------------------|-------------------------|
| Addison | 1, 4, 5. | Collier | 123. |
| Anaxagore | 86. | Collins | 100-113, 149, 150, |
| Apollonius de Tyane | 144, | | 200, 201, 202, 241. |
| | 145, 320. | Compayré | 360. |
| Aristote | 117, 206, 207. | Craig | 240, 241. |
| Bacon | 64, 69, 171, 203, 205. | Cucheval-Clarigny | 360. |
| Bayle | 4, 5, 12, 27-48, 55, | Cudworth | 39, 94. |
| | 60, 61, 246, 259, 281, | Démocrite | 11, 18. |
| | 301. | Derham | 70, 134-144, 200, |
| Bentley | 65. | | 271. |
| Berkeley | 3, 55, 73, 185- | Descartes | 31, 49, 69, 96, |
| | 198, 204, 211, 240, 270, | | 99, 119, 122, 213, 360, |
| | 277, 294, 302, 365. | | 365. |
| Blount | 144, 320. | Diderot. | 281. |
| Bolingbroke | 171, 359. | Dodwell, H. (père) | 106. |
| Boyle | 68, 69, 70, 74, 106, | Dodwell H. (fils) | 322, 323. |
| | 114, 123, 134, 323. | Doodridge | 63. |
| Brown, Th. | 68. | Epicure | 11, 33, 41, 47, 97, |
| Buffon | 281 | | 119, 284. |
| Burnet, Th. | 68, 98. | Fénelon | 5, 48-59, 60, 247, |
| Butler, Joseph | 3, 73, 123, | | 258. |
| | 173-185, 200, 205, 240, | Ferguson | 290. |
| | 246, 302, 303. | Fludd | 196. |
| Butler, Samuel | 62 | Fontenelle | 4, 20-27, 60, 61, |
| Carrau | 361. | | 240, 276. |
| Cherbury, Herbert de | 73, | Galien | 134. |
| | 144, 201. | Goethe | 360, 361. |
| Chillingworth | 65. | Hales, John | 64, 73. |
| Chubb | 171. | Hendel | 185, 288, 362, 384. |
| Cicéron | 4, 5, 6-9, 19, 28, | Henderson | 309, 361. |
| | 36, 37, 60, 75, 134. | Héraclite | 15, 18, 94. |
| Clarke, John | 123. | Hobbes. | 113, 194, 256, 330. |
| Clarke, Samuel | 49, 106, | Horace | 1. |
| | 108, 110, 113-123, 126, | Huet | 292. |
| | 165, 169, 171, 200, 201, | Hutcheson | 3, 123, 205, 290. |
| | 247, 248, 252, 256. | Johnson, Samuel | 2 |

- Kames 123.
 Kant 360.
 King 42, 43, 103, 282.
 La Mettrie 281.
 Lamprecht 213.
 La Roche 28, 74.
 Lechartier 361, 362.
 Leibniz 79, 91, 96, 99, 113,
 200, 206, 282.
 Leslie 140-149, 310.
 Levi, A. 362.
 Locke 3, 4, 41, 64-68, 70,
 99, 113, 169, 173, 205,
 211, 213, 222, 244, 246,
 252, 256.
 Lucien 4, 17-19.
 Lucrèce 4, 9-12, 19, 60,
 104, 281, 342.
 Malebranche 99, 257, 259,
 291.
 Mandeville 3, 177, 205.
 Montaigne 4, 19-20, 292.
 More, Henri 70, 270.
 Morgan 171.
 Newton 20, 55, 69, 91, 93,
 95, 96, 99, 116, 257.
 Philostrate 145, 320.
 Platon 13, 80, 96, 117.
 Pline l'Ancien 11, 134, 357.
 Pluche, l'abbé 142.
 Plutarque 4, 12, 17, 19, 36,
 59, 61, 75.
 Ray, John 69, 70.
 Reid 360.
 Selby, Bigge 309.
 Sénèque 4.
 Shaftesbury 3, 4, 62, 75-84,
 200, 201, 202, 204, 256.
 Sherlock 144, 149-163, 165,
 169, 258, 310, 314, 317,
 322.
 Simonide 7, 32, 269.
 Smalbrocke 153.
 Socrate 96, 104.
 South 169.
 Spinoza 33, 34, 35, 46, 49,
 57, 90, 94, 99, 106, 113,
 120, 194, 226, 227, 228,
 229, 252, 302.
 Sprat 64.
 Stillington 98.
 Straton de Lampsaque 12,
 28, 33, 36, 37, 38, 39,
 94, 106.
 Swift 185, 202.
 Taylor 103, 202, 309, 321,
 322.
 Tillotson 70, 103, 104, 163,
 169, 202, 270, 310.
 Tindal 164-172, 200, 201,
 248.
 Toland 5, 55, 72, 75, 84-
 100, 112, 116, 118, 149,
 200, 202, 252, 277, 281,
 289.
 Virgile 1, 5-6, 78, 97.
 Voltaire 123.
 Whichcote 65.
 Whitefield 63.
 Wollaston 113, 123-134,
 247, 248, 256, 325, 326.
 Woolston 113, 144, 149,
 152, 153, 157, 201, 241,
 310, 314, 319.

